وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۱
تخارج - تسویہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

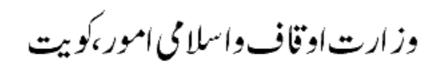
وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/ ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۱

تخارج ـــــــ تسویة

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	ج: بزورقوت مفتوحہ اراضی کا خمس	۹۷
۵	د: سلب (مقتول کافر کے جسم سے حاصل کردہ مال) کا خمس نکالنا	۹۸
۶	ھ: رکاز کا خمس نکالنا	۹۹
	تخمین	۱۰۰
	دیکھئے: خرص	
۱-۷	**تخنث**	۱۰۰-۱۰۳
۱	تعریف	۱۰۰
۲	اجمالی حکم	۱۰۰
۳	مخنث کی امامت	۱۰۱
۴	مخنث کی شہادت	۱۰۱
۵	مخنث کا عورتوں کو دیکھنا	۱۰۲
۶	مخنث کی سزا	۱۰۲
۷	بحث کے مقامات	۱۰۳
۱-۶	**تخویف**	۱۰۳-۱۰۵
۱	تعریف	۱۰۳
۲	متعلقہ الفاظ: إنذار	۱۰۳
۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۰۴
۳	وہ صورتیں جن میں تخویف إکراہ ملجی ہے	۱۰۴
۳	الف: قتل، ضرب اور قید کی دھمکی	۱۰۴
۴	ب: مال لوٹنے اور برباد کرنے کی دھمکی	۱۰۴
۵	دہشت زدہ کر کے قتل کرنا	۱۰۴
۶	تخویف کی وجہ سے اسقاط حمل	۱۰۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۲۷	ج: تلاوت کے سجدوں کا تداخل	۱۱
۱۲۹	سوم: روزۂ رمضان اور روزۂ اعتکاف کا تداخل	۱۲
۱۲۹	چہارم: قارن کے حق میں طواف اور سعی کا تداخل	۱۳
۱۳۰	پنجم: فدیہ کا تداخل	۱۴
۱۳۱	ششم: کفارات کا تداخل	۱۵
۱۳۱	الف: جماع سے روزۂ رمضان فاسد ہونے کی صورت میں کفارات کا تداخل	۱۵
۱۳۱	ب: کفارات یمین کا تداخل	۱۶
۱۳۱	ہفتم: دو عدتوں کا تداخل	۱۷
۱۳۳	ہشتم: انسانی جان اور اعضاء سے متعلق جنایات میں تداخل	۱۸
۱۳۵	نہم: دیتوں کا تداخل	۱۹
۱۳۵	دہم: حدود کا تداخل	۲۰
۱۳۶	یازدہم: جزیہ کا تداخل	۲۱
۱۳۷	دوازدہم: میراث کے حساب میں عددوں کا تداخل	۲۲
۱۵۷-۱۳۸	**تدارک**	۳۹-۱
۱۳۸	تعریف	۱
۱۳۹	متعلقہ الفاظ:	۲
۱۳۹	شرعی حکم	۳
۱۳۹	وضو میں تدارک	۴
۱۳۹	الف: ارکان وضو میں تدارک	۴
۱۴۰	ب: واجبات وضو کا تدارک	۵
۱۴۰	ج: سنن وضو کا تدارک	۶
۱۴۲	غسل میں تدارک	۸
۱۴۲	غسل میت کا تدارک	۹
۱۴۳	نماز کا تدارک	۱۰
۱۴۳	الف: ارکان کا تدارک	۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۷	ترکہ	۲۵۳-۲۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ترویہ	۲۸۰
	دیکھئے: یوم الترویہ	
۱-۲	تریاق	۲۸۰-۲۸۲
۱	تعریف	۲۸۰
۲	اجمالی حکم	۲۸۰
۱-۹	تزاحم	۲۸۲-۲۸۶
۱	تعریف	۲۸۲
۲	شرعی حکم	۲۸۲
۳	اول: مقتدی کی مزاحمت	۲۸۲
۴	دوم: طواف میں مزاحمت	۲۸۳
۵	سوم: مفلس کے مال میں غرماء کی مزاحمت	۲۸۳
۶	چہارم: وصیتوں کے درمیان مزاحمت	۲۸۴
۸	پنجم: ازدحام کے باعث قتل	۲۸۵
۹	بحث کے مقامات	۲۸۶
۱-۲۴	تزکیہ	۲۸۷-۳۰۱
۱	تعریف	۲۸۷
۲	تزکیہ کا حکم	۲۸۸
۵	سقوط تزکیہ کی صورتیں	۲۹۰
۶	تزکیہ کی اقسام	۲۹۱
۸	تزکیہ اور تجریح کے درمیان تعارض	۲۹۲
۹	تزکیہ کا وقت	۲۹۳
۱۰	تزکیہ میں قابل قبول تعداد	۲۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	جھوٹے گواہوں پر ضمان کا مسئلہ	۳۱۰
۱۵	عملی جعل سازی	۳۱۱
۱۶	نقود اور ناپ تول کے آلات میں جعل سازی	۳۱۱
۱۷	دستاویزات میں جعل سازی کی شکلیں اور ان سے بچنے کی صورتیں	۳۱۲
۱۸	جعل سازی کا ثبوت	۳۱۴
۲۰	جعل سازی کی سزا	۳۱۵
	تزئین	۳۱۵
	دیکھئے: تزین	
۱-۲۶	**تزین**	۳۱۵-۳۳۰
۱	تعریف	۳۱۵
۲	متعلقہ الفاظ: تحسین اور تحلی	۳۱۵
۵	شرعی حکم	۳۱۶
۸	زینت کی چیزیں	۳۱۸
۱۱	تقریبات اور اجتماعات کے لئے زیب وزینت	۳۲۰
۱۲	نماز کے لئے زینت	۳۲۰
۱۳	احرام میں زینت اختیار کرنا	۳۲۱
۱۴	حالت اعتکاف میں زینت اختیار کرنا	۳۲۲
۱۵	میاں بیوی کا ایک دوسرے کے واسطے زینت اختیار کرنا	۳۲۲
۱۶	ترک زینت کی بناپر بیوی کو تنبیہ کرنا	۳۲۳
۱۷	معتدہ کا زینت اختیار کرنا	۳۲۴
۱۸	زینت کی غرض سے زخم لگانا	۳۲۵
۱۸	اول: کان چھیدنا	۳۲۵
۱۹	دوم: بدن گودنا اور دانت کو باریک بنانا	۳۲۵

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
١١	ج۔تاجروں اور پیداواری لوگوں کا احتکار	٣٦١
١٢	د۔جب تجارت چند اشخاص تک محدود ہو	٣٦١
١٣	ھ۔تاجروں کا خریداروں کے خلاف یا خریداروں کا تاجروں کے خلاف اتحاد	٣٦٢
١٤	و۔کسی مخصوص پیشہ کے کام کی عام ضرورت	٣٦٢
١٦	تسعیر کے لئے ضروری اوصاف	٣٦٢
١٧	قیمتوں کی تحدید کا طریقہ	٣٦٣
١٨	دائرۂ تسعیر میں داخل اشیاء	٣٦٣
١٩	دائرۂ تسعیر میں داخل افراد	٣٦٤
٢٠	اول: باہر سے مال لانے والے لوگ	٣٦٤
٢١	دوم: ذخیرہ اندوزی کرنے والا شخص	٣٦٥
٢٢	سوم: وہ شخص جو بغیر دوکان کے تجارت کرتا ہو	٣٦٥
٢٣	حاکم کا اکثر تاجروں کا لحاظ کر کے نرخ کی کمی بیشی کے بارے میں فیصلہ کرنا	٣٦٥
٢٤	کنٹرول ریٹ کی خلاف ورزی	٣٦٥
٢٤	الف۔تسعیر کی مخالفت کی صورت میں عقد کا حکم	٣٦٥
٢٥	ب۔خلاف ورزی کرنے والے کی سزا	٣٦٦
	تسلّم	٣٦٦
	دیکھئے: تسلیم	
٣-١	**تسلیف**	٣٦٨-٣٦٧
١	تعریف	٣٦٧
٢	اجمالی حکم	٣٦٧
٢١-١	**تسلیم**	٣٨٢-٣٦٩
١	تعریف	٣٦٩
٢	شرعی حکم	٣٦٩

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	الف۔ تسلیم بمعنی سلام	۳۶۹
۳	ب۔ نماز سے نکلنے کے لئے سلام کرنا	۳۷۰
۴	ج۔ تسلیم یعنی قبضہ دینا	۳۷۲
۵	عقود میں تسلیم کے تحت داخل صورتیں	۳۷۳
۵	الف۔ بیع میں تسلیم	۳۷۳
۶	ب۔ سودی معاملات میں معقود علیہ کی تسلیم	۳۷۴
۷	ج۔ عقد سلم میں تسلیم	۳۷۴
۸	د۔ مرہون کا قبضہ	۳۷۵
۹	ھ۔ مرہون کی حوالگی	۳۷۶
۱۰	مرہون کی حوالگی کی تکمیل کی صورت	۳۷۶
۱۱	و: بیع کے وقت مرہون کی قیمت کی سپردگی	۳۷۷
۱۲	ز: محجور علیہ کو مال حوالہ کرنا	۳۷۷
۱۳	ح: کفالت بالنفس میں تسلیم	۳۷۸
۱۴	ط: وکالت میں تسلیم	۳۷۹
۱۵	ی: اجارہ میں تسلیم	۳۸۰
۱۶	ک: لقطہ حوالہ کرنا	۳۸۰
۱۷	ل: لقیط (لاوارث پڑے ہوئے بچے) کو قاضی کے سپرد کرنا	۳۸۰
۱۸	م: بیوی کو مہر حوالہ کرنا	۳۸۰
۱۹	ن: بیوی کی خود سپردگی	۳۸۱
۲۱	نفقہ حوالہ کرنا	۳۸۲
	تسمع	۳۸۲
	دیکھئے: استماع	
۲۲-۱	**تسمیہ**	۳۹۷-۳۸۲
۱	تعریف	۳۸۲

صفحہ	عنوان	فقرہ

موسوعہ فقہیہ

تخارج

تعریف:

۱-''تخارج'' لغت میں ''تَخَارج'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''تخارج القوم'' جب جماعت کا ہر فرد اپنے ساتھی کے نفقہ کے بقدر نفقہ نکالے، اسی طرح ''تخارج الشرکاء'' یعنی ہر ایک شریک نے اپنے حصے کی ملکیت اپنے ساتھی کے ہاتھ فروخت کر کے شرکت سے علاحدگی اختیار کی۔

اصطلاح میں تخارج اس کو کہتے ہیں کہ ورثہ متعین شئی کے بدلہ میں اپنے میں سے بعض کے وراثت سے نکلنے پر صلح کرلیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صلح:

۲-''صلح'' لغت میں مصالحت کا نام ہے جو مخاصمت کی ضد ہے۔

اور اصطلاح میں ایک ایسے عقد کا نام ہے جسے رفع نزاع کے لئے وضع کیا گیا ہے (۲)۔

یہ اپنے مفہوم میں ''تخارج'' کی بہ نسبت زیادہ عام ہے، اس لئے کہ صلح کا اطلاق میراث اور اس کے علاوہ کسی بھی معاملہ کی مصالحت پر ہوتا ہے۔

ب-قسمۃ (یا تقاسم):

۳-''قسمۃ'' لغت میں: تقسیم ہونا یا تقسیم کرنا ہے، ''تقاسموا الشیء'': انہوں نے شئی کو آپس میں تقسیم کرلیا، اور وہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنا حصہ لے لے۔

اور شرعی اصطلاح میں ''قسمۃ'' کا مفہوم ہے: کسی پھیلے ہوئے حصے کو ایک متعین مقام پر سمیٹنا (۱)۔

البتہ ''قسمۃ'' اور ''تخارج'' میں فرق یہ ہے کہ ''قسمۃ'' میں آدمی مال مشترک ہی کا ایک حصہ پاتا ہے، جبکہ تخارج میں جو وارث دستبردار ہوتا ہے، وہ ایک مقررہ عوض پاتا ہے، خواہ وہ ترکہ سے ہو یا ترکہ کے علاوہ سے۔

شرعی حکم:

۴-''تخارج'' باہمی رضامندی کی صورت میں جائز ہے، اس کے جواز کی بنیاد وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے اپنی بیوی ''تماضر بنت الأصبغ الکلبیۃ'' کو اپنے مرض الموت میں طلاق دے دی، ابھی ان کی بیوی عدت ہی میں تھیں کہ وہ انتقال کر گئے، تو حضرت عثمان غنیؓ نے حضرت عبدالرحمن کی دوسری تین بیویوں کے ساتھ تماضر کو بھی وارث قرار دیا، تو دیگر ورثاء نے تماضر سے ان کے حصہ مقررہ ''ربع ثمن'' (آٹھویں حصہ کا چوتھائی) کے بدلے تراسی ہزار دینار پر اور ایک قول کے مطابق تراسی ہزار درہم پر مصالحت کرلی (۲)۔

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، فتح القدیر ۷/ ۴۰۸، البنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۶۴۳۔

(۲) لسان العرب، فتح القدیر ۷/ ۳۷۵، ابن عابدین ۴/ ۴۷۲۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، ابن عابدین ۵/ ۱۶۰، فتح القدیر ۸/ ۳۴۸، ۳۴۹۔

(۲) فتح القدیر ۷/ ۴۰۹، السراجیہ ص ۲۳۶، ۲۳۷۔

تخارج کی حقیقت:

۵-"تخارج" اپنی اصل میں وارثین کے درمیان ایک عقد مصالحت ہے جو کسی وارث کو نکالنے کے لئے ہوتا ہے، لیکن اس وقت یہ عقد بیع مانا جاتا ہے جب معاہدے میں طے شدہ معاوضہ ترکہ کے علاوہ سے ہو، اور اگر طے شدہ معاوضہ ترکہ کا حصہ ہو تو یہ عقد قسمۃ اور مبادلہ قرار پاتا ہے۔

اور کبھی یہ ہبہ یا بعض حصہ کے لئے اسقاط کا معاملہ بھی بن سکتا ہے، جبکہ معاہدہ میں طے شدہ معاوضہ دستبردار ہونے والے وارث کے حصہ استحقاق سے کم ہو[1]، اور یہ فی الجملہ ہے۔

اور ہر صورت میں اس کی خاص شرطوں کا لحاظ ضروری ہے۔

تخارج کا اختیار کس کو ہے؟

۶-تخارج ایک عقد مصالحت ہے، اور یہ اکثر مواقع میں معاوضہ کے معاملات میں شمار کیا جاتا ہے، اسی بنا پر تخارج کرنے والے شخص کے اندر معاملہ کی اہلیت کا ہونا شرط ہے، یعنی وہ عاقل ہو، محجور (پابند کیا ہوا) نہ ہو، لہذا تخارج کا عمل اس بچہ کی جانب سے جو بے شعور ہو یا مجنون اور اس طرح کے دوسرے لوگوں کی جانب سے درست نہیں ہے۔

صاحب ارادہ ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ تخارج کی بنیاد رضامندی پر ہے۔ (دیکھئے: اکراہ)۔

اسی طرح تخارج کرنے والے شخص کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ جس چیز میں وہ تصرف کر رہا ہے اس کا مالک ہو، اسی بنا پر فضولی کے تصرف کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ اور مالکیہ جو اس کے تصرف کو مالک کی اجازت پر موقوف کر کے جائز قرار دیتے ہیں ان کے درمیان اور شافعیہ اور حنابلہ کے درمیان جو اس کو بالکل جائز نہیں کہتے، اس میں تفصیل ہے جس کا محل "فضولی" کی اصطلاح ہے۔

البتہ کبھی حق تصرف وکالت کے طور پر بھی حاصل ہوتا ہے، مگر اس وقت ضروری ہے کہ وکیل کا تصرف اجازت تک محدود ہو (دیکھئے: وکالت)۔

اسی طرح بعض صورتوں میں "شرعی ولایت" کی وجہ سے بھی آدمی تصرف کا مالک ہوتا ہے، جیسے کہ ولی اور وصی، مگر اس وقت ولی اور وصی دونوں کے تصرف کا زیر ولایت افراد کے نفع تک ہی محدود رکھنا ضروری ہے۔

ابن فرحون نے "مفید الحکام" کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ باپ اگر اپنی باکرہ بیٹی کی طرف سے میراث یا اس جیسے دوسرے حق کے بدلے مصالحت کرے، جبکہ لڑکی کا حق واضح ہو اور اس میں کسی قسم کی کوئی نزاع یا پیچیدگی نہ ہو تو باپ کا یہ عمل صلح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اس عمل میں بیٹی کے ساتھ ہمدردی یا مصلحت نہیں پائی جاتی، اور بیٹی کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے حق کا باقی حصہ ان لوگوں سے وصول کرے جن پر یہ حق بنتا ہے[1]۔

اس کی تفصیل "وصایت" اور "ولایت" کے ذیل میں دیکھی جائے۔

---

(۱) فتح القدیر ۷/۳۰۹، ابن عابدین ۴/۳۸۱، ۳۸۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/۳۰۹، ۳۱۵، ۳/۳۷۸، المواق بہامش الحطاب ۵/۸۵۔

(۱) البدائع ۶/۲۳، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۴۲، ۵۲، تکملہ ابن عابدین ۲/۱۵۳، ۱۶۹، ۱۷۰، التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۲/۳۸، الحطاب ۵/۸۱، الشرح الصغیر ۲/۱۴۲ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/۱۸۱، ۳/۲۰۰، المغنی ۴/۵۳۰، ۵۳۱، شرح منتہی الارادات ۲/۲۶۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳/۶۲۳۔

تخارج کے صحیح ہونے کی شرائط:

تخارج کی بعض شرطیں عام ہیں جو اس کے عقد صلح ہونے کے اعتبار سے ہیں، اور بعض شرطیں تخارج کی صورتوں کے ساتھ خاص ہیں جو ان صورتوں کے بدلنے سے بدل جاتی ہیں، جن کا ذکر آرہا ہے۔

عمومی شرائط:

۷-الف۔ تخارج کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ محل تخارج یعنی ترکہ معلوم ہو، اس لئے کہ تخارج عام طور پر مصالحت کی صورت میں عقد بیع بنتا ہے، اور مجہول کی بیع جائز نہیں، اسی طرح مجہول کی طرف سے مصالحت بھی درست نہیں ہے، مگر یہ حکم اس صورت میں ہے، جبکہ ترکہ کا صحیح علم ممکن ہو، لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو تو مجہول کے بارے میں بھی مصالحت درست ہوگی، جیسے کہ بیوی شوہر سے اپنے مہر کے بارے میں مصالحت کرے، جبکہ مہر کی مقدار کا اس کو اور اس کے وارثین کو علم نہ ہو، مالکیہ، شافعیہ اور امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے، اور بعض حنابلہ جو مجہول کی طرف سے مصالحت کو جائز نہیں سمجھتے ان کا یہی مسلک ہے، لیکن حنابلہ کا مشہور قول مجہول کی طرف سے صلح کے مطلقاً جواز کا ہے، خواہ ترکہ کا علم مشکل ہو یا آسان، تحقیق مشکل ہونے کی صورت میں مجہول کے بارے میں مصالحت کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ عہد نبوی میں دو شخصوں کے درمیان وراثت کی ان چیزوں کے بارے میں اختلاف ہوا جو بے نشان ہو چکی تھیں، تو حضور اکرم ﷺ نے فیصلہ فرماتے ہوئے ان دونوں سے ارشاد فرمایا: "اقتسما وتوخیا الحق ثم استھما ثم تحالا"[1] (دونوں آپس میں تقسیم کرلو، اور حق وانصاف کو پیش نظر رکھو، پھر قرعہ اندازی کرکے ایک دوسرے کے لئے اپنا حصہ حلال کردو)۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک جن صورتوں میں قبضہ کی حاجت نہ ہو، ان میں ترکہ کی چیزوں کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں سپردگی کی ضرورت نہیں ہے، ان کے نزدیک ایسی چیز کی بیع درست ہے جس کی مقدار معلوم نہ ہو، مثلاً ایک شخص نے کسی چیز کے غصب کرنے کا اقرار کیا، اور پھر جس کے لئے اقرار کیا گیا تھا اس نے اقرار کرنے والے کے ہاتھ اس چیز کو فروخت کردیا تو جائز ہے، اگرچہ اس کی مقدار دونوں کو معلوم نہ ہو۔ نیز اس لئے کہ جہالت یہاں باعث نزاع نہیں ہے، اس کے جواز کی دلیل حضرت عثمانؓ کا وہ اثر ہے جو حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کی بیوی "تماضر" کے واقعۂ تخارج سے متعلق وارد ہوا ہے[1]۔

۸-ب۔ صحت تخارج کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ بدل مال متقوم، معلوم، قابل انتفاع اور قابل حوالگی ہو، لہذا جنس، مقدار یا صفت کسی لحاظ سے بدل کا مجہول ہونا صحیح نہیں، اور نہ یہ درست ہے کہ بدل ایسی چیز ہو جو بیع میں عوض بننے کی صلاحیت نہ رکھے، اور یہ فی الجملہ ہے، اس لئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس صورت میں عوض کو حوالہ کرنے کی حاجت نہ ہو، اور نہ اس کی معرفت کی کوئی سبیل موجود ہو، جیسے کہ نامعلوم اشیاء وراثت میں نزاع کا قضیہ، تو ایسی صورت میں

---

(۱) حدیث: "اقتسما وتوخیا الحق....." کی روایت احمد اور ابوداؤد نے حضرت ام سلمہ سے مرفوعاً کی ہے اس حدیث پر ابوداؤد اور منذری نے = سکوت کیا ہے، اور شعیب ارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۲۰ طبع المیمنیہ، عون المعبود ۳/ ۳۲۹ طبع الہند، شرح السنہ للبغوی بتحقیق شعیب ارناؤوط ۱۰/ ۱۱۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۸۱، ۴۸۲، الزیلعی ۵/ ۵۰، فتح القدیر ۷/ ۴۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ دار المعرفہ، الحطاب ۵/ ۸۰، ۸۱، الشرح الصغیر ۴/ ۷/ ۱۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۶، المغنی ۴/ ۵۴۲، ۵۴۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳۔

جہالت کے ساتھ صلح کرنا جائز ہے[1]۔

۹-ج۔ تخارج کے صحیح ہونے کی ایک شرط مجلس ہی میں باہم قبضہ کی تکمیل ہے، مگر صرف اس صورت میں جس پر بیع صرف کا اطلاق ہوتا ہو، مثلاً سونا اور چاندی میں سے کسی ایک کے بدلے دوسرے سے دستبردار ہونے کا عمل، اسی طرح اس صورت میں بھی اس شرط کی تکمیل ضروری ہے جبکہ بدل اور مبدل دونوں چیزیں علت ربا میں متفق ہوں، بنیادی طور پر اس پر سب کا اتفاق ہے، بعض تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے جس کا ذکر تخارج کی انواع کے ذیل میں آئے گا[2]۔

۱۰-د۔ جس صورت میں ترکہ کا کچھ حصہ کسی دوسرے شخص کے ذمہ دین ہو، اس صورت میں دین کے خرید فروخت سے متعلق تمام شرطوں کی تکمیل بھی صحت تخارج کے لئے شرط ہوگی، یہ ان فقہاء کے نقطۂ نظر کے مطابق ہے جو غیر مدیون کے ساتھ دین کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، جیسے مالکیہ اور شافعیہ، یا جو تخارج کے جواز کے لئے حیلہ کے استعمال کی گنجائش دیتے ہیں، مثلاً اس کو ابراء یا حوالہ قرار دیا جائے، اس کے قائل حنفیہ ہیں[3]، اس کی تفصیل تخارج کی شکلوں کے ذیل میں آئے گی۔

تخارج کی شکلیں:

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں تخارج کی شکلوں کا تفصیلی ذکر نہیں ملتا، البتہ یہ تفصیل کے ساتھ حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں آیا ہے، اور دونوں مذاہب میں بعض نقطہائے نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی وضاحت کے لئے مناسب ہے کہ ہر مذہب کا علاحدہ ذکر کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۱- جب ورثاء کسی وارث کے ساتھ تخارج کا معاملہ کرتے ہیں، اور ترکہ میں اس کے حصۂ شرعی کے عوض کچھ مال اس کو ادا کرتے ہیں، تو ادا کردہ مال اور ترکہ کی نوعیت کے لحاظ سے اس کی مختلف صورتیں ممکن ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف۔ ترکہ اگر غیر منقولہ جائداد اور سامان کی صورت میں ہو، اور ورثین کسی وارث کو کچھ مال دے کر ترکہ سے الگ کردیں، تو یہ درست ہے، خواہ ادا کردہ مال اس کے حصۂ شرعی سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ اس کو بیع مان کر صحیح کیا جاسکتا ہے، اور بیع کم اور زیادہ دونوں قیمتوں کے بدلے درست ہے، اس کو ابراء قرار دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ ایسی اشیاء سے ابراء درست نہیں ہوتا جن کا ضمان نہیں ہے۔

اس صورت میں خارج ہونے والے وارث کا ترکہ میں جو حصہ ہے اس کی مقدار کا علم ہونا بھی شرط نہیں، اس لئے کہ جہالت یہاں مفسد بیع نہیں ہے، کیونکہ یہ باعث نزاع نہیں ہے، یہ اس بنا پر کہ مبیع (فروخت کردہ شئی) یہاں سپردگی کی محتاج نہیں۔

ب۔ ترکہ سونا کی شکل میں ہو، اور اس کے بدلے خارج ہونے والے وارث کو چاندی ادا کریں، یا ترکہ چاندی ہو اور سونا ادا کریں، تو یہ صلح بھی درست ہے، خواہ ادا کردہ مال اس کے حصۂ شرعی سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ یہ ایک جنس کی بیع دوسری جنس سے ہے، اور اس میں برابری ضروری نہیں ہے۔

---

(۱) تکملہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۶/ ۴۲، التبصرہ ۲/ ۷۰۳، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹، منح الجلیل ۳/ ۲۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، المغنی ۴/ ۵۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۸۱، الزیلعی ۵/ ۵۱، الدسوقی ۳/ ۳۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۸، المغنی ۴/ ۵۴۳، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۲۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۸۲، الدسوقی ۳/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، المغنی ۵/ ۱۵۹، منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۴۔

البتہ مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

لیکن اگر وارث جس کے قبضے میں بقیہ ترکہ ہے، اپنے پاس ترکہ کے وجود کا انکار کردے تو یہی قبضہ کافی ہوگا، اس لئے کہ یہ قبضۂ ضمان ہے جو قبضۂ صلح کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔

اس سلسلے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب دو قبضے ہم جنس ہوں، اس طرح کہ وہ قبضِ امانت ہو یا قبضِ ضمان تو ایک دوسرے کا قائم مقام ہوسکتا ہے، لیکن اگر دونوں کی جنس مختلف ہو تو قبضِ ضمان دوسرے کا قائم مقام ہوسکتا ہے۔

اگر وہ وارث جس کے قبضے میں باقی ماندہ ترکہ ہے، اس کے وجود کا اقرار کرے تو اس صورت میں قبضے کی تجدید ضروری ہوگی، یعنی ایسی جگہ جانا ہوگا جہاں اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، اس لئے کہ یہ قبضِ امانت ہے، جو قبضِ صلح کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔

ج۔ اگر مال متروکہ دراہم ودنانیر ہوں، اور بدلِ صلح بھی دراہم ودنانیر ہی ہوں تو ہر طرح معاملہ درست ہے، بایں طور کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے گا، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، البتہ مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

د۔ اور اگر ترکہ میں سونا، چاندی اور ان کے علاوہ زمین، جائداد اور دیگر چیزیں بھی شامل ہوں، اور ورثاء اس کے ساتھ سونا چاندی میں سے کسی پر معاملہ کریں، تو صرف ایک صورت جائز ہے، وہ یہ کہ ادا کیا جانے والا مال اس جنس میں اس کے حصۂ شرعی سے زائد ہو، تاکہ اس کا حصہ اپنے مثل کے مقابل وبرابر ہو، اور زائد مال ترکہ میں اس کے بقیہ حق کے بالمقابل قرار پائے، تاکہ ربا سے بچا جاسکے، اسی طرح اس کے حصہ کے بقدر بدل پر مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ اتنی مقدار بیع صرف ہے۔

اگر ادا کردہ بدل اس کے حصہ کے برابر یا کم ہو تو ربا ہونے کی بناپر یہ معاملہ باطل ہوگا، اس لئے کہ جب بدل بالکل حصہ کے برابر ہوگا تو بدل کے غیر جنس سے جو زیادتی حاصل ہوگی وہ بلاعوض ہوگی جو ربا ہے، اور اگر بدل اس کے حصے سے کم ہو تو بدل کی جنس اور غیر جنس دونوں کا کچھ زائد حصہ بلا معاوضہ رہ جائے گا، اور یہ بھی ربا ہوگا، معاوضہ کے طور پر اس کو جائز قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ ربا بہرصورت لازم آئے گا، اسی طرح اس کو اس طرح بھی جائز قرار دینا صحیح نہیں ہوگا کہ باقی ماندہ زیادتی سے ابراء (بری کرنا) کو معاف کرنا مان لیا جائے، اس لئے کہ اعیان (نقد سامان) سے ابراء باطل ہے۔

اسی طرح اگر حصہ مجہول ہو تو بھی تخارج باطل ہے، اس لئے کہ ربا کا احتمال موجود ہے، کیونکہ بدل کے مساوی یا کم ہونے کی صورت میں جب معاملہ فاسد ہوجاتا ہے تو جہالت کی صورت میں بدرجۂ اولی فاسد ہوگا۔

حاکم ابو الفضل کے حوالہ سے منقول ہے کہ اموال ربویہ میں جب بدل حصہ سے کم ہو تو معاملۂ صلح صرف تمام ورثاء کے باہم اتفاق کی صورت میں باطل ہوگا، لیکن اگر صورت باہم اختلاف کی ہو، یعنی دوسرے ورثاء اس شخص کے حق وراثت کا انکار کردیں، تو صلح کا معاملہ جائز ہوگا، اس لئے کہ اختلاف کی صورت میں ادا کئے جانے والے مال کی حیثیت محض رفع نزاع اور فدیہ یمین کی ہوگی، یا یہ سمجھا جائے گا کہ مدعی وراثت نے جو مال لیا ہے اپنے حق وراثت میں سے صرف اتنا ہی اس نے قبول کیا، اور باقی ترکہ سے اپنا حق ساقط کردیا، جیسا کہ فقہاء نے دین سے مصالحت کے بارے میں کیا ہے جبکہ صلح دین کی جنس سے کم عوض کے ساتھ عمل میں آئی ہو۔

ھ۔ اگر ترکہ سونا چاندی، زمین، جائداد اور دیگر اشیاء پر مشتمل ہو اور ورثاء کسی سامان پر صلح کریں تو معاملہ صلح مطلقاً جائز ہوگا، خواہ ادا

کیا جانے والا بدل اس کے حصہ سے کم ہو یا زیادہ۔

و۔ اگر ترکہ کا سامان مجہول ہو، اور صلح کسی ناپی یا تولی جانے والی چیز پر ہو تو اس میں اختلاف ہے، مرغینانی کہتے ہیں کہ صلح جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں ربا کا احتمال موجود ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ ترکہ میں بدل کی جنس ہی کی کوئی ناپی یا تولی جانے والی چیز بھی موجود ہو، اس صورت میں اس کے حصے کے بقدر ربوی چیز کا اپنے ہم جنس کے عوض اُکل سے بیع کرنا لازم آئے گا۔

فقیہ ابوجعفر کا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ درست ہے، اس لئے کہ احتمال اس کا ہے کہ ترکہ میں بدل کی جنس کی کوئی چیز ہی موجود نہ ہو، اور اگر ہو بھی تو احتمال ہے کہ ترکہ کے اندر اس جنس سے اس کا حصہ شرعی صلح میں طے شدہ بدل سے کم ہو، تو ربا لازم نہیں آئے گا، رہا یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا حصہ بدل سے زیادہ یا برابر ہو تو یہ محض احتمال کا احتمال ہے، اس میں زیادہ سے زیادہ شبهة الشبهة (شبہ ربا کا شبہ) پایا جائے گا، اور اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

زیلعی اور فتاویٰ قاضی خاں کے مطابق فقیہ ابوجعفر کا قول ہی صحیح ہے۔

ز۔ اگر اشیاء ترکہ مجہول ہوں، جو دیگر ورثاء کے قبضے میں ہوں، اور وہ کیلی یا وزنی نہ ہوں اور صلح کیلی یا وزنی چیز پر ہو تو بعض فقہاء کا خیال ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مجہول کی بیع ہے، کیونکہ مصالحت کرنے والا شخص ترکہ میں اپنے حصہ مقررہ کو جس کا علم اس کو نہیں ہے، اس کیلی یا وزنی چیز سے فروخت کر رہا ہے جو اس نے لیا ہے۔

مگر زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ترکہ وارثین کے قبضے میں موجود ہے، حوالگی کی حاجت نہیں ہے، لہذا یہاں جہالت باعث نزاع نہیں ہے، ہاں اگر پورا یا تھوڑا ترکہ مصالحت کرنے والے کے قبضے میں ہو تو صلح جائز نہ ہوگا، جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس شخص کے قبضے میں ترکہ کی مقدار کیا ہے؟ اس لئے کہ اس صورت میں حوالگی کی ضرورت ہوگی [1]۔

مالکیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

مالکیہ کے نزدیک بدل تخارج، ترکہ سے دینے اور ترکہ کے علاوہ سے دینے کے حکم میں فرق ہے:

اول: اگر بدل کی ادائیگی ترکہ سے ہو:

۱۲ - اگر ترکہ سونا چاندی اور سامان پر مشتمل ہو اور ورثاء کسی وارث سے اس کے حق وراثت کے عوض صلح کریں، مثلاً کسی عورت کا شوہر انتقال کر گیا، اور اس کے بیٹے نے عورت سے ترکہ میں اس کے حصہ مقررہ کے عوض صلح کرلی، تو درج ذیل صورتوں میں صلح جائز ہوگی:

الف۔ عورت ترکہ کے سونے یا دراہم سے اپنے حصے کے بقدر یا اس سے کم سونا یا دراہم وصول کرے، مثلاً اس کے شوہر نے ترکہ میں اسّی دینار سونا چھوڑا جو اس کے وارث بیٹے کے قبضے میں ہے، عورت نے دس دینار یا اس سے کم پر مصالحت کرلی تو درست ہے، اس لئے کہ عورت نے دیناروں میں سے اپنا حصہ شرعی یعنی ترکہ کا آٹھواں حصہ یا اس سے کم لے لیا اور باقی گویا اس نے دیگر ورثاء کو ہبہ کردیا۔

لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ ترکہ کا سونا یا چاندی جس سے عورت نے اپنا حصہ لیا ہے وہ مجلس میں مکمل موجود ہو، خواہ اس کے علاوہ ترکہ کی دوسری چیزیں مجلس میں موجود ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ جس نوع سے اس نے اپنا حصہ لیا ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۸۱، ۴۸۳، تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۱۸۴، ۱۸۷، الزیلعی ۵/ ۴۹، ۵۲، تکملۃ فتح القدیر مع العنایہ ۷/ ۴۰۹، ۴۱۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۶۸۔

غائب رہا تو یہ صورت ممنوعہ بن جائے گی، اور وہ صورت ممنوعہ یہ ہے کہ غائب ثمن کی لازم ہوجانے والی بیع میں ثمن کو پہلے ادا کرنے کی شرط لگانا قرار پائے گا[۱]۔

ب۔ عورت ترکہ کے سونے میں اپنے حصہ سے صرف ایک دینار زائد لے، مثلاً اتنی موجود دیناروں میں سے گیارہ دیناروں پر صلح کرے، اس لئے کہ اس صورت میں عورت نے دینار میں سے اپنا حصہ لے لیا، مگر دراہم اور دیگر اشیاء میں اس کا جو حق تھا اس کو ایک دینار زائد کے عوض دوسرے وارثوں کے ہاتھ فروخت کردیا، اس طرح بیع اور صرف کا پورا عمل ایک ہی دینار میں ہوا، کیونکہ بیع اور صرف کا اجتماع ایک دینار سے زائد میں درست نہیں ہے۔

مگر اس حالت میں شرط یہ ہے کہ سامان اور نقد پر مشتمل پورا ترکہ مجلس میں موجود ہو۔

ج۔ اگر عورت سے ترکہ ہی کے سونے کے ایک حصہ کے عوض مصالحت کی جائے، اور عورت نے جو مقدار وصول کی وہ سونا میں اس کے حصہ مقررہ سے ایک دینار سے زائد ہو تو یہ صلح جائز ہے، بشرطیکہ ترکہ میں جتنے دراہم کی عورت مستحق ہے وہ ایک دینار کے صرف سے کم ہو، یا جتنے سامان کی وہ مستحق ہے اس کی قیمت ایک دینار سے کم ہو، یا دراہم وسامان دونوں ملا کر بھی ایک دینار کے صرف تک نہ پہنچیں۔

مذکورہ صورتوں میں یہ اس لئے جائز ہوگا کہ صرف ایک دینار میں بیع اور صرف جمع ہوگا، اس لئے کہ ایک دینار سے زائد میں بیع اور صرف کا جمع ہونا جائز نہیں ہے[۲]۔

شرط وہی ہے کہ پورا ترکہ معلوم اور مجلس میں موجود ہو۔

لیکن اگر دراہم وسامان کی قیمت ایک دینار کے صرف سے زیادہ ہو تو صلح درست نہ ہوگی، اس لئے کہ ایک دینار سے زائد میں بیع اور صرف کا اکٹھا ہونا لازم آئے گا (اور وہ جائز نہیں)۔

د۔ اگر عورت سے ترکہ کے سامانوں میں سے کسی سامان پر مصالحت کی جائے تو مصالحت علی الاطلاق جائز ہوگی، خواہ عورت کا وصول کردہ بدل اس کے حصہ کے مساوی ہو یا کم وبیش۔

دوم: اگر بدل تخارج کی ادائیگی غیر ترکہ سے ہو:

۱۳ - اگر بدل تخارج کی ادائیگی غیر ترکہ سے ہو تو حالات کے اختلاف سے مصالحت کا حکم بھی مختلف ہوگا، جو درج ذیل ہیں:

الف۔ جب ترکہ سونا چاندی اور دیگر سامان پر مشتمل ہو اور ورثاء عورت سے ترکہ کے سونا یا چاندی کے بجائے دوسرے سونا یا چاندی کے عوض معاملہ کریں تو معاملہ درست نہ ہوگا، خواہ عورت نے جو لیا ہے وہ اس کے حصہ سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ یہ سونا چاندی اور سامان کی بیع سونا یا چاندی کے عوض ہوگی، اور یہ ربا ءفضل ہے، اور اگر پورا یا کچھ ترکہ غیر موجود ہو تو اس میں ربا نسیہ بھی ہوجائے گا، اس لئے کہ سامان اگر نقد کے ساتھ ہو تو وہ بھی نقد کے حکم میں ہے۔

ب۔ اگر ترکہ بعینہ وہی ہو جس کا ذکر سابقہ صورت میں ہوا ہے، اور ورثاء بیوی سے ترکہ کے سامان کے علاوہ کسی دوسرے سامان پر صلح کریں تو یہ معاملہ صلح چند شرائط کے ساتھ جائز ہوگا، جو مندرجہ ذیل ہیں:

پورا ترکہ مصالحت کرنے والے تمام لوگوں کو معلوم ہو، تاکہ صلح معلوم چیز پر ہو، پورا ترکہ مجلس میں موجود ہو، خواہ حقیقتاً عین کی صورت میں ہو یا حکماً عرض کی صورت میں، اور وہ اس طرح کہ اس کی غیبت اتنی قریب ہو کہ اس میں نقد معاملہ کرنا جائز ہو تو وہ موجود کے حکم میں

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۔

(۲) ایک دینار اور ایک سے زائد میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک دینار یا اس سے کم بہت تھوڑی مقدار ہے، جس کی گنجائش دی جاسکتی ہے (الدسوقی ۳/ ۳۲)۔

ہوگا، اور معاملہ اقرار کی صورت میں ہو (یعنی ورثاء اس کی وراثت کے منکر نہ ہوں)، اور اگر ترکہ کچھ دین کی صورت میں ہو تو مدیون اپنے ذمہ کے واجبات کا اقرار کرے اور معاملہ کے وقت مجلس میں موجود ہو، اس لئے کہ غائب ہونے کی صورت میں اس کے انکار کا احتمال ہے، اسی طرح اس کا مکلف ہونا بھی شرط ہے۔

ج۔ اگر ترکہ دراہم وسامان کی صورت میں ہو یا سونے اور دیگر سامان کی شکل میں ہو تو ترکہ کے سونے کے علاوہ دوسرے سونے کے بدلے یا ترکہ کی چاندی کے علاوہ دوسری چاندی کے عوض صلح کرنا جائز ہے، بشرطیکہ بیع اور صرف کا اجتماع ایک دینار سے زائد میں نہ ہو[1]۔

شافعیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۴-شافعیہ تخارج کی صورت میں جو صلح اقرار کے ساتھ ہو اس میں اور جو انکار کے ساتھ ہو اس میں فرق کرتے ہیں، یعنی اگر مصالحت اس صورت میں ہوئی جب سارے ورثاء اس کی وراثت کے قائل ہوں، اور بدل کی ادائیگی ترکہ کے علاوہ سے ہو، تو یہ بیع قرار پائے گی اور اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے، مثلاً اگر بدل اور مبدل دونوں علت ربا میں متفق ہوں تو صلح کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، اسی طرح اگر اموال ربویہ کی جنس سے ہو تو برابری ضروری ہے وغیرہ۔

اور اگر مصالحت ترکہ ہی کے ایک حصہ پر ہو تو باقی حصہ ہبہ سمجھا جائے گا، اور اس میں ہبہ کے احکام جاری ہوں گے۔

یہ اس وقت ہے جب مصالحت اقرار کی حالت میں ہوئی ہو، لیکن اگر انکار کی صورت میں یہ معاملہ ہو تو ان کے نزدیک انکار کے ساتھ ہونے والی مصالحت باطل ہے، البتہ انہوں نے انکار کے ساتھ ہونے والی صلح کے بطلان سے ورثاء کی باہمی مصالحت کے مسئلہ کا ضرورت کی بناپر استثناء کیا ہے، مگر شرط یہ ہے کہ مصالحت کرنے والے کو بدل کی ادائیگی خود ترکہ سے کی جائے، ترکہ کے علاوہ سے نہیں، اور اس سے فرق نہیں پڑتا کہ صلح کا معاملہ برابری کے ساتھ ہو یا تفاوت کے ساتھ[1]۔

حنابلہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۵- حنابلہ کے یہاں تخارج کی صورتوں کا ذکر نہیں ملتا، بلکہ ان کے یہاں مصالحت کے عام قواعد کی رو سے کبھی اس پر بیع کی تعریف صادق آتی ہے، تو کبھی ہبہ یا ابراء کی۔

مثلاً صلح کے عام قواعد کے مطابق جس مال کے سلسلے میں مصالحت ہوئی ہو، بدل کی ادائیگی اس کی جنس سے بھی ہوسکتی ہے، اور غیر جنس سے بھی اگر بدل اس کے حق کی جنس سے ہو، اور اتنا ہی ہو جتنا اس کا حق ہے، تو گویا اس نے اپنا حق وصول پالیا۔ اور اگر بدل کی مقدار اس کے حق سے کم ہو تو گویا اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا اور کچھ چھوڑ دیا، ابراء کے طور پر ہو یا ہبہ کے طور پر۔

اور اگر بدل زیر معاملہ مال کی جنس سے نہ ہو تو یہ بیع ہوگی، اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے، اور اگر نقد (سونا چاندی) کے بدلے نقد ہو تو یہ بیع صرف ہوگی، اس میں بیع صرف کی شرطوں کا لحاظ کرنا ہوگا وغیرہ۔

---

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۱۵-۳۱۷، الشرح الصغیر ۳/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع الحلبی، منح الجلیل ۳/ ۲۱۲، ۲۱۳، المواق بہامش الحطاب ۵/ ۸۴، ۸۵، الخرشی ۶/ ۶، ۷، المدونہ ۴/ ۳۶۴۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳، ۲۰۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۱، ۳۷۷، ۶/ ۳۰۱، الوجیز ۱/ ۱۷۷، ۱۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، اسنی المطالب ۲/ ۲۱۸، ۲۱۳، ۲۷۳، خبایا الزوایا رص ۳۱۷۔

اور اگر مصالحت انکار کی صورت میں ہو تو یہ بھی شرط ہے کہ مصالحت کرنے والا اپنے حق کی جنس سے اس سے زیادہ نہ لے جتنے کا وہ مستحق ہے، اس لئے کہ اگر اپنے حق سے زائد لے گا تو اس زائد حصہ کے بالمقابل اس کی طرف سے کچھ نہیں ہوگا، ایسی صورت میں وہ ظالم قرار پائے گا، البتہ اگر بدل اپنے حق کی جنس سے نہ لے تو زائد لینے میں مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یہ مدعی کے حق میں بیع ہے، کیونکہ اپنے خیال میں وہ جو کچھ لے رہا ہے معاوضہ کے طور پر لے رہا ہے، اور منکر کے حق میں یہ ابراء ہے، کیونکہ وہ جو کچھ مال ادا کر رہا ہے وہ یمین سے بچنے کے لئے فدیہ کے طور پر اور دفع ضرر کے لئے ادا کر رہا ہے[1]۔

تخارج سے قبل کچھ ترکہ کا دین ہونا:

اگر ترکہ کا کچھ حصہ لوگوں کے ذمہ دین ہو، اور ورثاء کسی وارث سے یہ معاملہ کریں کہ وہ اپنے دین والے حصہ سے دستبردار ہو جائے، اور دین کا سارا حصہ دیگر ورثاء کو مل جائے تو اس کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے:

۱۶- حنفیہ کے نزدیک اس طرح کی مصالحت عین اور دین دونوں میں باطل ہے، دین میں اس لئے کہ اس میں دین یعنی مصالحت کرنے والے کے حصہ کا غیر مدیون یعنی ورثاء کو مالک بنانا لازم آئے گا جو جائز نہیں ہے، رہا عین تو عقد چونکہ ایک ہے اس لئے جب عقد کا ایک جز باطل ہوگا تو دوسرا جز بھی باطل ہو جائے گا، دین کے حصے کی وضاحت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، امام ابوحنیفہ کا مسلک یہی ہے، اور اصح قول کے مطابق صاحبین کا قول بھی یہی ہے۔

البتہ اس صلح کی درستگی کے لئے حنفیہ نے بعض شکلیں بیان کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف۔ ورثاء یہ شرط لگائیں کہ مصالحت کرنے والا وارث اپنے حصے کے بقدر دین سے خود مدیون (قرض دار) ہی کو بری کر دے، اس لئے کہ اس وقت یہ اسقاط ہوگا یا قرض دار کو دین کا مالک بنانا ہوگا، اور یہ جائز ہے۔

ب۔ دوسری شکل یہ ہے کہ ورثاء مصالحت کرنے والے وارث کو اس کے حصہ کے بقدر دین اپنے طور پر پیشگی ادا کر دیں، اور مصالحت کرنے والا قرض دار سے اپنے حصے کی وصولی کا حق ورثاء کے حوالہ کر دے۔

مگر ان دونوں شکلوں میں دوسرے ورثاء کا نقصان ہے، اس لئے کہ شکل اول میں قرض دار سے وہ مقدار واپس نہیں لے سکتے ہیں جس پر صلح کی گئی ہے، اسی طرح شکل ثانی میں ورثاء کو نقد نہیں ملے گا، جبکہ نقد ادھار سے بہتر ہے[1]۔

۱۷- حنابلہ بھی حنفیہ کے ہم خیال ہیں، ان کے نزدیک بھی غیر مدیون سے دین کی بیع درست نہیں ہے، البتہ قرض دار کے لئے قرض سے ابراء یا حوالہ کی شکل اختیار کرنا درست ہے[2]۔

۱۸- مالکیہ کے نزدیک دین کی بیع اس شخص کے ساتھ جس پر دین نہ ہو چند شرائط کے ساتھ درست ہے، اس لحاظ سے جس صورت میں دین کی بیع جائز ہوگی، وہاں دوسرے کے ذمہ دین کے بارے میں مصالحت بھی درست ہوگی، اور جس صورت میں دین کی بیع درست نہ ہوگی، اس صورت میں مصالحت بھی جائز نہ ہوگی، پس اگر دین حیوان، عرض یا قرض کے غلہ کی صورت میں ہو تو ان کے بارے میں

---

(۱) المغنی ۴/ ۵۲۹- ۵۳۴، کشاف القناع ۳/ ۳۹۱، ۳۹۵، منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، ۲۶۳، العذب الفائض ۲/ ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۵۱، الہدایہ ۳/ ۲۰۱، البدائع ۵/ ۱۸۲، ابن عابدین ۴/ ۳۸۱۔

(۲) المغنی ۵/ ۱۵۹۔

مصالحت درست ہوگی، بشرطیکہ مدیون (قرض دار) مجلس عقد میں موجود ہو، دین کا اقرار کرتا ہو اور مکلف ہو، مذکورہ صورتوں کے علاوہ کسی صورت میں مصالحت درست نہیں ہوگی [1]۔

۱۹ - شافعیہ کے نزدیک اظہر، جیسا کہ ''مغنی المحتاج'' میں ہے، یہ ہے کہ دین کی بیع غیر مدیون سے جائز نہیں ہے، لیکن معتمد قول یہ ہے کہ غیر مدیون سے اس شرط کے ساتھ جائز ہے، کہ مدیون خوشحال ہو، دین کا اقرار کرتا ہو، دین کی مدت مقررہ پوری ہو چکی ہو اور دین ساقط نہ ہوا ہو۔

نووی کہتے ہیں: اگر دو میں سے ایک وارث نے دوسرے وارث سے کہا کہ میں نے اس کپڑے کے بدلے تم سے اپنے حصے سے صلح کرلی، تو اگر ترکہ صرف دیون کی شکل میں ہو تو یہ غیر مدیون سے دین بیچنا ہوگا، اور اگر ترکہ میں کچھ عین بھی ہو اور کچھ دین بھی، اور ہم غیر مدیون سے دین کی بیع کو جائز قرار نہ دیں، تو دین میں صلح تو بلاشبہ باطل ہوگی، البتہ عین کے بارے میں ''صفقہ کی تفریق'' کے مسئلے کو لے کر دو اقوال ہو گئے ہیں۔

ایک شخص اپنے دو بیٹے چھوڑ کر مرا اور ترکہ میں دو ہزار درہم اور سو دینار چھوڑے، اور وہ کسی کے ذمہ دین ہیں، اس موقع پر ایک بھائی نے دوسرے بھائی سے دو ہزار درہم پر دین کے حصہ کا معاملہ کیا تو جائز ہے، اس لئے کہ جب یہ ذمہ میں ہے تو معاوضہ ماننے کی ضرورت نہیں، بلکہ گویا اس نے دو ہزار درہم میں سے ایک ہزار حصہ کے طور پر وصول کیا، اور دوسرا ایک ہزار دینار کے حصہ کا عوض لیا [2]۔

تخارج کے بعد میت پر دین کا ظاہر ہونا:

۲۰ - قاعدہ کے مطابق دین ترکہ سے متعلق ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی ترکہ کی تقسیم پر مقدم ہوتی ہے، فرمان خداوندی ہے: ''مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ'' [1] (بعد وصیت (نکالنے) کے، جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

لیکن فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ مدیون کے ترکہ پر وارث کی ملکیت کا آغاز کب ہوتا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کا آغاز اس وقت ہوگا جب ترکہ سے وابستہ تمام دیون ادا کردیئے جائیں۔

شافعیہ کا صحیح مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ دین کی ادائیگی سے قبل ہی ترکہ کی ملکیت ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گی لیکن اس طرح کہ دین کا تعلق ترکہ سے رہے گا، اور یہی فی الجملہ ہے۔

اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ وفات کے وقت سے ادائیگی دین تک ترکہ سے جو منافع حاصل ہوں گے، ان حضرات کے نزدیک دین ان سے بھی متعلق ہوگا جو یہ کہتے ہیں کہ دین کے رہتے ہوئے ترکہ ورثاء کی ملک میں داخل نہیں ہوتا، لیکن جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ترکہ مدیون ہونے کی حالت میں بھی ورثاء کی ملک میں چلا جاتا ہے، ان حضرات کے نزدیک وفات کے بعد ہونے والے منافع ورثاء کی ملک ہوں گے۔

اس اختلاف کے باوجود اگر ورثاء باہم مصالحت کرلیں، اور ایک وارث کو الگ کر کے ترکہ تقسیم کرلیں، اس کے بعد ایسے دین کا پتہ چلے جو اگر ادا کیا جائے تو پورا ترکہ ہی صاف ہوجائے، ایسی صورت میں اگر ورثاء اپنے طور پر دین ادا کردیں، یا قرض خواہ خود ہی معاف کردیں یا کوئی دوسرا شخص ادائیگی قرض کا اس شرط کے ساتھ ضامن ہوجائے کہ وہ ورثاء سے وصول نہیں کرے گا تو مصالحت صحیح رہے گی، باطل نہیں ہوگی۔

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۷۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۔

لیکن اگر ورثاء ادائیگی سے انکار کردیں، اور کوئی شخص ضامن بھی نہیں ہو، اور نہ غرماء معاف کریں تو مصالحت باطل ہوجائے گی۔

اس پر فی الجملہ تمام ائمہ کا اتفاق ہے، مالکیہ کے ایک قول کے مطابق مصالحت اس وقت باطل ہوگی جبکہ مال مقسوم اشیاء ترکہ کی قیمت کی شکل میں ہو، اس کے برخلاف اگر مال مقسوم عین (اصل سامان ترکہ) ہو یا مثلی ہو تو باطل نہیں ہوگی [1]۔

اس کی تفصیل ''صلح''، ''قسمۃ''، ''دین'' اور ''ترکہ'' کی اصطلاحات میں ملاحظہ کی جائے۔

تخارج کے بعد میت کے دین کا ظاہر ہونا:

۲۱- اگر ورثاء نے کسی وارث سے مصالحت کی اور وہ صلح کے بعد الگ ہوگیا، اس کے بعد میت کی کسی چیز کا پتہ چلا، پھر یا تو وہ عین ہوگا یا دین، اگر وہ عین ہے تو زیادہ مشہور قول کے مطابق اس مصالحت کے تحت داخل نہیں ہوگا جو ورثاء کے باہم اتفاق سے ہوئی ہے، بلکہ سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، یعنی سب اس کے مالک ہوں گے، اور اسی کے مطابق اس کے متعلق دعوی کی سماعت کی جائے گی، ایک قول یہ ہے کہ مصالحت میں یہ شئی بھی داخل مانی جائے گی، اور اس کے بارے میں کسی دعوی کی گنجائش نہیں ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب مصالحت کے بعد ہر طرح کے حقوق سے بری کردیا جائے، پھر مصالح کو معلوم ہو کہ ترکہ کی ایک چیز باقی ہے، تو زیادہ صحیح یہ ہے کہ جو لوگ اس چیز کو صلح میں داخل نہیں مانتے ہیں ان کے نزدیک اس چیز کے بارے میں دعوی کی گنجائش ہے، لیکن جس قول میں داخل مانی جاتی ہے اس کے مطابق دعوی کی گنجائش نہیں ہوگی، یہ اس وقت ہے جبکہ دوسرے ورثاء اس عین کے ترکہ ہونے کا اعتراف کریں، ورنہ ابراء کے بعد اس کے دعوی کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

اور اگر ترکہ کی ظاہر ہونے والی چیز دین ہو تو مصالحت کے تحت عدم دخول والے قول کے مطابق مصالحت درست رہے گی، اور دین تمام ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اور دخول کے قول کے مطابق مصالحت فاسد ہوگی، جیسا کہ اس وقت حکم ہے جب مصالحت کے وقت ہی دین کا سب کو علم ہو، الا یہ کہ دین کو معاملہ کے وقت ہی مصالحت سے خارج کردیا گیا ہو، اور وضاحت کردی گئی ہو کہ یہ صلح دین کو چھوڑ کر ترکہ کی موجود اشیاء پر ہورہی ہے اس صورت میں صلح فاسد نہیں ہوگی، لیکن اگر مصالحت پورے ترکہ پر ہوئی تو معاملہ فاسد ہوجائے گا، جیسے کہ ہر اس صورت میں حکم ہے جب دین کا علم مصالحت کے وقت ہی سب کو ہو۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور دوسرے مذاہب کے قواعد بھی مجموعی طور پر حنفیہ کے قول ہی کے قدم بقدم ہیں [1]۔

اس کی تفصیل ''صلح''، ''ابراء''، ''دعوی'' اور ''قسمۃ'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

تخارج کے بعد ترکہ کی تقسیم کا طریقہ:

۲۲- جب ورثاء کسی وارث کے ساتھ اس بات پر مصالحت کرلیں کہ وہ وارث ترکہ کا ایک متعین حصہ لے کر باقی ترکہ سے دستبردار

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۸۲، البزیلعی ۵/ ۵۲، ۵۷، البدائع ۷/ ۳۰، الدسوقی ۳/ ۵۱۴، ۵۱۶، منح الجلیل ۳/ ۶۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل ۳/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۴، ۱۴۶، المہذب ۱/ ۳۴۴، ۲/ ۳۱۱، المغنی ۴/ ۴۸۳، ۴۸۴، ۹/ ۱۲۹، منتہی الارادات ۳/ ۵۱۸۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۸۲، ۳۸۳، تکملہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، التبصرہ بہامش فتح العلی ۲/ ۳۹، الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۴ طبع الحلبی، الدسوقی ۳/ ۳۱۱، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۱، الفروع ۴/ ۱۹۷، ۱۹۸۔

تخارج ۲۳-۲۵

ہوجائے تو ترکہ کی تقسیم کا طریقہ یہ ہوگا کہ مسئلہ کی تصحیح مصالح شخص کو ورثاء کے درمیان موجود فرض کر کے کی جائے گی، پھر تصحیح سے اس کے سہام (حصے) ساقط کر دیئے جائیں گے، اس کے بعد بقیہ ترکہ کی تقسیم باقی ورثاء کے سہام کے مطابق ہوگی۔

مثلاً ایک عورت کا انتقال ہوا اور اس نے اپنے ورثاء میں شوہر، ماں اور ایک چچا کو چھوڑا تو شوہر کے موجود ہونے کے باوجود مسئلہ چھ سے بنے گا، جس میں شوہر کو تین حصے، ماں کو دو حصے اور چچا کو باقی ایک حصہ ملے گا، اگر شوہر زوجہ کے واجب الاداء مہر کو لے کر اپنے حصہ (نصف ترکہ) سے دستبردار ہوجائے تو مہر کے مقابلہ میں اس کے سہام ساقط ہوجائیں گے، اور باقی ترکہ (یعنی مہر کو چھوڑ کر) ماں اور چچا کے درمیان اصل مسئلہ میں ان کے سہام کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، یعنی ماں کو دو حصے ملیں گے اور چچا کو ایک حصہ۔

یہ جائز نہیں کہ شوہر کو اپنے حصہ سے دستبردار ہونے کے بعد اس کو غیر موجود مان لیا جائے، اس لئے کہ اگر ایسا کیا جائے اور ترکہ میں مہر کو شامل نہ مانا جائے، اور اسی لحاظ سے ترکہ کی تقسیم عمل میں لائی جائے تو ماں کا حصہ ثلث الکل کے بجائے ثلث باقی ہوجائے گا، اس لئے کہ باقی ترکہ ان کے درمیان اثلاثاً تقسیم ہوگا، اور ماں کو ایک حصہ اور چچا کو دو حصے ملیں گے، یہ اجماع کے خلاف ہے، اس لئے کہ ماں کا حصہ اصل ترکہ کا ثلث ہے نہ کہ باقی کا ثلث، لیکن جب ہم شوہر کو داخل مان کر مسئلہ بنائیں تو ماں کو چھ میں سے دو حصے ملیں گے، اور چچا کو ایک حصہ، اور پھر باقی ترکہ بھی ان دونوں کے درمیان اسی طریق پر تقسیم ہوگا، تو ماں کو میراث میں سے اس کا پورا حق ملے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب تخارج کا معاملہ ترکہ ہی میں سے کسی چیز پر ہوا ہو۔

۲۳- اگر تخارج ترکہ کے علاوہ کسی دوسرے مال پر ہوا ہو تو ایسی صورت میں تخارج کرنے والا ترکہ سے اپنے حصہ کو بیچنے والا ہوگا اس ثمن کے مقابلہ میں جس کو تمام ورثاء اپنے خاص مال سے ادا کریں گے، تا کہ پورا ترکہ ان کے لئے خالص ہوجائے۔

۲۴- اگر ورثاء کا ادا کردہ بدل ان کے حصوں کے تناسب سے ہو تو ترکہ کی تقسیم اسی طرح ہوگی جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی اصل مسئلہ اور ہر وارث کے سہام کی تخریج کی جائے گی جن کے وہ تخارج سے قبل مستحق ہیں، پھر صلح کے ذریعہ لئے ہوئے مال کے بدلہ میں تخارج کرنے والے کا حصہ ساقط ہوجائے گا، اور ترکہ باقی ورثاء پر اصل مسئلہ سے ان کو ملے ہوئے سہام کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، پھر خارج ہونے والے کا حصہ ان میں سے ہر ایک کے سہام کے تناسب سے ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے بدل کی ادائیگی اسی تناسب سے کی ہے۔

اگر تمام ورثاء نے خارج ہونے والے وارث کو بدل کی ادائیگی میں برابر حصہ لیا تو اس شخص کا حصہ ان کے درمیان برابر تقسیم ہوگا، مگر یہ اس وقت ہوگا جبکہ ہر وارث سہام کے مطابق ترکہ سے اپنا حصے لے لے، جس کی تخریج تخارج کو کالعدم فرض کر کے کی جائے گی۔

اور اگر ادا کردہ بدل میں تمام ورثاء کا حصہ مقدار میں مختلف ہو تو خارج ہونے والے شخص کا حصہ ان کے درمیان اسی تناسب سے تقسیم کیا جائے گا، اور یہ تقسیم اس وقت عمل میں آئے گی جبکہ ان میں سے ہر ایک سہام کے مطابق ترکہ سے اپنا حصہ حاصل کر لے۔

۲۵- اگر تمام ورثاء کے بجائے کوئی ایک وارث دوسرے وارث کے ساتھ تخارج کرے، اور اپنا حصہ اس کے لئے چھوڑے تو ایسی صورت میں تخارج کو کالعدم مان کر اولاً ترکہ کی تقسیم تمام ورثاء کے درمیان ان کے سہام کے مطابق کی جائے گی، پھر خارج ہونے والے وارث کا حصہ اس وارث کو مل جائے گا جس نے اس کو بدل

ادا کیا ہے [۱]۔

موصی لہ کا تخارج:

۲۶-موصی لہ جس کے لئے میت نے اپنے ترکہ سے کچھ دینے کی وصیت کی ہو، اس کے ساتھ بھی اس کے حصۂ وصیت کے متعلق ورثاء تخارج کا معاملہ کرسکتے ہیں، اور اس کا حکم بھی وہی ہے جو کسی وارث کے ساتھ تخارج کرنے کا ہے، اس لئے اس میں تخارج کے ذیل میں مذکورہ تمام شرائط کی رعایت کی جائے گی، مثلاً بدل کے نقد یا غیر نقد ہونے کا اعتبار، بدل کے حصۂ استحقاق سے کم، زیادہ یا برابر ہونے اور صرف کی شرائط یا ربا سے بچنے کا لحاظ وغیرہ۔

موصی لہ کے ساتھ ورثاء کے تخارج کی کیفیت کے بارے میں ابن عابدین کہتے ہیں کہ جس شخص کے لئے ترکہ کی ایک خاص مقدار کی وصیت کی گئی وہ وارث کے مانند ہے، اور اس کی صورت یہ ہے:

ایک شخص نے کسی کے لئے ایک گھر کی وصیت کی، اور اپنے ورثاء میں ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑی، پھر بیٹا اور بیٹی نے موصی لہ کے ساتھ گھر کے بدلے ایک سو درہم پر مصالحت کرلی، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر یہ سو درہم میراث کے علاوہ ان دونوں کے اپنے مال سے ہوں تو گھر کی تقسیم ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی، اور اگر یہ سو درہم باپ کے چھوڑے ہوئے مال وراثت سے ہوں تو گھر ان کے درمیان اس طرح تقسیم ہوگا کہ بیٹے کو دو تہائی اور بیٹی کو ایک تہائی دیا جائے گا، اس لئے کہ سو درہم کی تقسیم بھی اسی طرح ہوگی۔

خصاف نے "الحیل" میں ذکر کیا ہے کہ اگر معاملہ صلح اقرار کی صورت میں ہو تو وصیت والے دار کی تقسیم ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی، اور اگر انکار کی صورت میں ہو تو میراث کے تناسب سے ہوگی، یہی بعض مشائخ کا خیال ہے، اور میراث کے بارے میں مصالحت کا بھی یہی حکم ہے، اسی طرح "قاضی خان" میں مذکور ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے "صلح"، "قسمۃ" اور "ترکہ" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۸۲، ۵/ ۵۱۸، الزیلعی ۵/ ۲۵۲، السراجیہ وشرحہا رص ۲۳۷، ۲۳۸، العذب الفائض ۲/ ۱۴۴، ۱۴۵۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۸۲، التکملہ لابن عابدین ۲/ ۱۹۰، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳، التبصرہ ۲/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۴، ۳۶۷۔

تخایر

تعریف:

۱-تخایر نام ہے: مجلس میں عاقدین کے لزوم عقد کو اختیار کرنے کا، خواہ صراحۃً ہو یا ضمناً۔

تخایر صریح کی مثال: جیسے عاقدین یہ الفاظ ادا کریں: "تخایرنا" (ہم نے لزوم عقد کو اختیار کیا)، "اخترنا إمضاء العقد" (ہم نے نفاذ عقد کا فیصلہ کیا)، "ألزمناہ، أو أجزناہ" (ہم نے اس کو لازم قرار دیا یا عقد کی اجازت دی) وغیرہ، کیونکہ خیار عقد دونوں کا حق ہے، اس لئے دونوں کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجائے گا، تخایر صریح کے لئے یہ الفاظ بھی مستعمل ہیں: "أبطلنا الخيار" (ہم نے خیار کو باطل کیا)، یا "أفسدنا الخيار" (ہم نے خیار کو فاسد کیا)، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح قول ہے۔

تخایر ضمنی یہ ہے کہ عاقدین مجلس میں عوضین پر قبضہ کرکے ان کی بیع کریں، سابق عقد کے بارے میں ضمناً اس سے رضامندی ثابت ہوتی ہے[۱]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-شافعیہ کا مسلک، حنابلہ کا قول اصح اور مالکی فقیہ ابن حبیب کا

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۷۳۳، رعایۃ الطالبین ۳/ ۲۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۷، ۸، تحفۃ المحتاج ۳/ ۱۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳، المجموع ۹/ ۱۷۹، ۱۸۰، المغنی ۳/ ۵۶۷۔

اتفاق ہے کہ جس عقد میں خیار مجلس ثابت ہو اس کا خیار تخایر سے ختم ہوجاتا ہے، اور اس کی دلیل فرمان نبی علیہ السلام ہے: "المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر: اختر"[۱] (عاقدین کو اختیار ہے جب تک کہ دونوں مجلس سے الگ نہ ہوجائیں، یا ان میں سے ایک دوسرے سے کہہ دے کہ تم کو اختیار ہے)۔

تخایر سے خیار ختم ہوجاتا ہے، اس کے لئے "أمضينا العقد"، یا "ألزمنا العقد"، یا "أجزنا العقد" جیسے الفاظ لزوم عقد کے لئے بولنا ہوگا، اگر عاقدین میں سے ایک لزوم عقد کو اختیار کرلے تو اس کا حق خیار ساقط ہوجائے گا اور دوسرے کا باقی رہے گا، اگر ایک عاقد دوسرے سے کہہ دے: "اختر" تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ لفظ ضمناً لزوم کے بارے میں رضامندی کو بتاتا ہے، نیز اس حدیث سے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے، یہی رہنمائی ملتی ہے، البتہ دوسرے کا خیار باقی رہے گا، اور اگر دونوں میں سے ایک لزوم عقد کو اختیار کرے اور دوسرا فسخ عقد کو تو فسخ عقد مقدم ہوگا[۲]۔

۳- تخایر ابتداء عقد میں ہو یا عقد کے بعد اسی مجلس میں ہو، حنابلہ کے نزدیک دونوں کا حکم ایک ہے، ابتداء عقد میں تخایر یہ ہے کہ بائع کہے: "بعتک ولا خيار بيننا" (میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز فروخت کی اور ہمارے درمیان کوئی خیار نہ ہوگا)، اور دوسرا فریق اس کو قبول کرلے تو اس حالت میں ان دونوں کو خیار مجلس نہیں رہے گا۔ خیار مجلس کی نفی کی شرط کے ساتھ دونوں عقد بیع کریں تو شافعیہ کے تین

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۲، ۱۰۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۳، ۱۸۵، ۳/ ۲۷، ۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۷۹، ۳، المغنی ۳/ ۱۰۔

حدیث: "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۷۳۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳، تحفۃ المحتاج ۳/ ۱۲۹، المجموع ۹/ ۱۷۹، ۱۸۰، المغنی ۳/ ۵۶۸۔

اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ بیع باطل ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور کوئی خیار نہیں ہوگا، تیسرا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور خیار ثابت ہوگا [1]۔

تخایر عام طور پر خیار مجلس پر بولا جاتا ہے، اس لئے حنفیہ کے یہاں اس کے بارے میں گفتگو کا کوئی موقع نہیں ہے، اور ابن حبیب کو چھوڑ کر مالکیہ بھی انہی کے ہم خیال ہیں، کیونکہ یہ حضرات خیار مجلس کے قائل نہیں ہیں، اس کو درست نہیں سمجھتے [2]۔

اس کی تفصیل "خیار مجلس" کی اصطلاح میں دیکھی جائے، فقہاء نے کتاب البیوع میں خیار پر گفتگو کے ذیل میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/۵ ۴۳، ۴۳۶، الجمل ۳/ ۱۰۲، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۰، المغنی ۳/ ۵۶۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۶۴ ۴، ابن عابدین ۴/ ۲۰، الحطاب ۴/ ۳۰۹۔

تخبیب

تعریف:

۱-"تخبیب" "خبّب" کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: دوسرے کی باندی یا غلام کو (آقا سے برگشتہ کرکے) خراب کرنا، یا کسی کے دوست کو اس سے بگاڑنا، کہا جاتا ہے: "خبّبها فأفسدها" (اس نے اس عورت کو دھوکہ دیا اور بگاڑ دیا)، اور "خبّب فلان غلامي" (فلاں نے میرے لڑکے کو خراب کردیا) یعنی اس کو دھوکہ میں ڈالا، "خبّ" کے معنی چالباز، بدکار اور دھوکہ باز کے ہیں، یہ "غِرّ" کی ضد ہے، اس لئے کہ "غِرّ" ایسے شخص کو کہتے ہیں جو شر کو نہ سمجھے، بخلاف "خب" کے [1]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إغراء:

۲- "إغراء" لغت میں "أغرى" کا مصدر ہے، اور "أغرى بالشيء" کا معنی ہے: اس نے فلاں چیز کا لالچ دیا، کہتے ہیں: "أغريت الكلب بالصيد" (میں نے کتے کو شکار کا لالچ دلایا، میں نے کتے کو شکار پر بھڑکایا)، "أغريت بينهم العداوة" (میں

(۱) دیکھئے: "الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح، النہایۃ فی غریب الحدیث مادۂ "خبب"۔

نے ان کے درمیان عداوت کی آگ بھڑکائی)۔

اس لفظ کا فقہی استعمال بھی اسی معنی میں ہوتا ہے[۱]، اس میں تخبیب سے زیادہ عموم ہے۔

ب-اِفساد:

۳- اِفساد "أفسد" کا مصدر ہے، یہ لغت میں "اِصلاح" کے بالمقابل استعمال ہوتا ہے۔

اصطلاحی معنی: صاحب الکلیات نے ذکر کیا ہے کہ اصطلاح میں اِفساد کسی چیز کو خراب کردینے اور اس کو مناسب حال اور قابل انتفاع حالت سے نکال دینے کا نام ہے، اور حقیقت میں بلا کسی غرض صحیح کے کسی چیز کو اس کی پسندیدہ حالت سے نکال دینے کو "اِفساد" کہتے ہیں[۲]۔

اِفساد، تخبیب سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ اِفساد "امور مادیہ اور معنویہ" دونوں میں ہوتا ہے، جبکہ تخبیب ایک خاص قسم کا "اِفساد" ہے۔

ج-تحریض:

۴-تحریض "حرّض" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: کسی چیز پر ابھارنا اور اس کے لئے گرمی پیدا کرنا، اسی معنی میں ارشاد باری ہے: "يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِ" [۳] (اے نبی! مومنین کو قتال پر آمادہ کیجئے)۔

یہ بھی تخبیب کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تحریض خیر اور شر دونوں میں ہوتی ہے، جبکہ تخبیب صرف شر میں ہوتی ہے۔

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح مادۂ "غری"، الکلیات ۱/ ۳۴۶ طبع دمشق۔
(۲) القاموس، المصباح مادۂ "فسد"، الکلیات ۱/ ۳۴۹ طبع دمشق۔
(۳) القاموس، اللسان، المصباح مادۂ "حرض" سورۂ انفال/ ۶۵۔

شرعی حکم:

۵-تخبیب حرام ہے، حدیث شریف میں ہے: "لن يدخل الجنة خبّ و لا بخيل و لا منان"[۱] (جنت میں ہرگز کوئی فسادی، کوئی بخیل اور کوئی احسان جتانے والا داخل نہ ہوگا)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "الفاجر خبّ لئيم"[۲] (فاسق فسادی اور کمینہ ہوتا ہے)، ایک اور حدیث ہے: "من خبب زوجة امرئ أو مملوكه فليس منا"[۳] (جو شخص کسی کی بیوی یا غلام کو بگاڑ دے وہ ہم میں سے نہیں)، اور اس کی حرمت کی وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے بگاڑ اور نقصان پیدا ہوتا ہے۔

کسی کی بیوی کی تخبیب کا مطلب ہے: اس کو دھوکہ میں ڈالنا اور بگاڑنا یا اس کو طلاق کی ترغیب دینا، تاکہ خود اس عورت سے شادی کرے یا کسی دوسرے شخص سے اس کی شادی کرادے، حدیث میں

(۱) حدیث: "لن يدخل الجنة خب ولا بخيل ولا منان" کی روایت ترمذی نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مرفوعا کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۹۸ شائع کردہ السلفیہ، الترغیب والترہیب ۵/ ۶۰ طبع السعادہ)۔
(۲) حدیث: "الفاجر خب لئيم" کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے منذری کہتے ہیں کہ ابوداؤد نے اس کی تضعیف نہیں کی ہے اس کے تمام روات ثقہ ہیں سوائے ایک راوی بشر بن رافع کے، حالانکہ بعض حضرات نے ان کو بھی ثقہ قرار دیا ہے قزوینی نے اس حدیث کو موضوع بتایا ہے مگر ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث درجۂ حسن سے نیچے نہیں ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۹۸ شائع کردہ السلفیہ، فیض القدیر ۶/ ۲۵۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔
(۳) حدیث: "من خبب زوجة امرئ أو مملوكه فليس منا" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے منذری نے اس کی نسبت نسائی کی طرف بھی کی ہے (مختصر سنن ابوداؤد ۸/ ۵۳ طبع دار المعرفہ، عون المعبود ۴/ ۵۰۸ طبع الہند)۔

جو لفظ ''المملوک'' آیا ہے وہ باندی کو بھی شامل ہے [۱]۔

بہکائی گئی عورت کی بہکانے والے سے شادی کا حکم:

۶ - صرف مالکیہ نے اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کی بیوی کو اس حد تک بگاڑ دے کہ نوبت طلاق تک پہنچ جائے، پھر وہ مفسد اس سے شادی کرے۔

تو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ نکاح دخول سے پہلے اور بعد دونوں میں فسخ کیا جائے گا، اس پر تمام فقہائے مالکیہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ یہ عورت اس مفسد کے حق میں ہمیشہ کے لئے حرام ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں ان کے یہاں دو قول ملتے ہیں:

ایک یہ ہے اور یہی مشہور قول ہے کہ حرمت مؤبدہ نہیں ہوگی، بلکہ اگر عورت زوج اول کے پاس لوٹ آئے اور پھر زوج اول اس کو طلاق دے دے، یا اس کو چھوڑ کر مر جائے تو اس مفسد کے لئے اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ حرمت مؤبدہ ہو جائے گی، اس قول کو یوسف بن عمر کے حوالے سے صاحب شرح الزرقانی نے نقل کیا ہے، اور ''فاس'' میں ایک سے زائد متاخرین نے اس قول پر فتویٰ دیا ہے [۲]۔

یہ تفصیل مالکیہ کے یہاں ہے جبکہ مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس مسئلہ کے متعلق حکم کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن اتنی بات بہر حال طے ہے کہ یہ عمل حرام ہے، جیسا کہ پہلے ذکر کردہ حدیث سے واضح ہے۔

---

(۱) عون المعبود ۱۴/ ۷۷ طبع الفکر، النہایہ فی غریب الحدیث ۲/ ۴ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۳/ ۱۶۶، ۱۶۷ طبع الفکر، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳/ ۱۷۱ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۲۱۹ طبع دار الفکر۔

مفسد کی سزا:

۷ - فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس معصیت پر کوئی حد یا کفارہ نہیں ہے، اس کی سزا تعزیر ہے اس شکل میں جس کو امام بہتر سمجھے، مفسد کا یہ عمل بھی ایسی ہی معصیت ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہیں ہے [۱]۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جس شخص نے کسی کی بیوی یا اس کی نابالغہ بیٹی کو بگاڑ کر کسی دوسرے مرد سے شادی کرادی، امام محمد فرماتے ہیں: اس جرم کی وجہ سے اس کو ہمیشہ کے لئے قید کردوں گا، یہاں تک کہ عورت کو واپس کردے یا مر جائے، ابن نجیم لکھتے ہیں کہ اس دھوکہ باز کو قید کردیا جائے، یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے یا مر جائے، اس لئے کہ اس نے زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کی [۲]۔

دلالی کرنے والی عورت جو عورتوں اور مردوں کو شراب کر کے برائی پر آمادہ کرتی ہو، اس کے بارے میں حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ کم سے کم اس کی سزا بھر پور مار ہے، اور اس کو اتنی شہرت دینی چاہئے کہ تمام لوگوں کو معلوم ہو جائے تاکہ اس عورت سے بچا جائے۔

اور اگر ایسی دلال عورت جانور پر بٹھا کر اور اس کے کپڑے ڈھنگ سے سمیٹ کر، تاکہ کشف عورت نہ ہو، منادی کرادی جائے کہ یہ ایسے شخص کی سزا ہے جو ایسی ایسی حرکت کرے، یعنی مردوں اور عورتوں میں بگاڑ پیدا کرے تو یہ ایک بڑی مصلحت کا کام ہوگا، یہ

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۷۷ طبع مصر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۴/ ۳۵۴ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۴، ۱۷۶ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵، ۲۰۶ طبع الحلبی، الانصاف ۱۰/ ۲۳۹ طبع التراث، کشاف القناع ۶/ ۱۲۱ طبع النصر۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۱۷۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۳/ ۱۹۱ طبع مصر، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۱۷۳ طبع دار المعرفہ، الاشباہ لابن نجیم رص ۱۸۹ طبع الہلال۔

بات شیخ یعنی ابن قدامہ نے کہی ہے تا کہ تشہیر اور اعلان ہو، مزید فرماتے ہیں کہ سرکاری ذمہ دار جیسے پولیس افسر کو چاہئے کہ اس کے ضرر کی تشہیر کرے یا تو اس کو قید کر کے یا پڑوس سے ہٹا کر کہیں اور منتقل کر کے یا کسی اور طریقہ سے (۱)۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۲۷، ۱۲۸ طبع النصر۔

تختم

تعریف:

۱- تختم "تَخَتَّمَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تختم بالخاتم" یعنی اس نے انگوٹھی پہنی، اس کی اصل تین حرفی "ختم" ہے۔

"ختم" کچھ اور معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے، نقش سے حاصل شدہ اثر، اور مجازی طور پر کسی شئی کو قابل بھروسہ بنانے اور اس کی حفاظت کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس میں اس حفاظت کا اعتبار کیا گیا ہے جو خطوط اور مکانات کے دروازوں کو سیل بند کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

"ختم الشئ" یعنی کسی چیز کو آخر تک پہنچانا، اسی سے "ختم القرآن" اور "خاتم الرسل" بھی ہے، اور اسی معنی میں یہ ارشاد باری ہے: "مَاكَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ" (۱) (محمد ﷺ تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، البتہ اللہ کے رسول ہیں اور (سب) نبیوں کے ختم پر ہیں)، خاتم النبیین یعنی آخری پیغمبر، اس لئے کہ آپ ہی کے ذریعہ نبوت و رسالت کو ختم کیا گیا۔

اور مجازی معنی میں سے ہے: "لبس الخاتم" (انگوٹھی پہننا)، جو انگلی کا ایک زیور ہے، جیسے "خاتِم" (تا کے کسرہ کے ساتھ)، اور اس کا اطلاق خاتم پر بھی ہوتا ہے، خاتم، ختم،

(۱) سورۂ احزاب / ۴۰۔

تختم ۲-۳

خاتام، خیتام اور اس جیسے کئی الفاظ ہم معنی ہیں جو اس مادہ سے مشتق ہیں، بعض حضرات نے دس الفاظ تک شمار کیا ہے۔

انگوٹھی تو زیور ہے، ایسا لگتا ہے کہ سب سے پہلے اسی سے مہر لگائی گئی، اس وجہ سے وہ مہر کے آلات میں داخل ہوگئی، پھر کثرت سے اس کا استعمال اس کے لئے ہونے لگا، اگر چہ انگوٹھی مہر کے لئے نہیں بنائی گئی (۱)۔

فقہاء کے یہاں "تختم" کا استعمال اس کے لغوی معنی ہی میں ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تزین:

۲-تزین "تَزَیَّنَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "**تزینت المرأة**" عورت نے زینت کا لباس پہنا، یا زینت اختیار کیا، اور "**تزینت الأرض بالنبات**" زمین پودوں سے مزین ہوگئی اور لہلہا اٹھی، زینت ایک ایسا لفظ ہے جو تزین وآراستگی کی تمام چیزوں اور صورتوں کو جامع ہے، امام راغب کے نزدیک "زینت" کا معنی ایسی چیز ہے جو انسان کے لئے کسی بھی حالت میں معیوب نہ ہو، نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں، زینت نفسی بھی ہوتی ہے، بدنی بھی اور خارجی بھی (۲)۔

تزین، تختم کے مقابلے میں زیادہ عام ہے، اس لئے کہ زینت انگوٹھی سے بھی ہوتی ہے اور دوسری چیز سے بھی۔

(۱) القاموس المحيط، لسان العرب، المفردات في غريب القرآن، المصباح المنير مادۂ "ختم"۔
(۲) القاموس المحيط، تاج العروس، المفردات مادۂ "زين"۔

ب-فتخہ:

۳- "فتخہ" معنی اور استعمال دونوں لحاظ سے "خاتم" سے قریب تر ہے، یہ بھی خاتم ہی کی طرح ایک زیور ہے، اس کے معنی میں کئی اقوال ہیں:

چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ یہ ایک بڑی انگوٹھی ہے جو ہاتھ اور پاؤں میں پہنی جاتی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ انگوٹھی ہی کی طرح ہوتی ہے، خواہ جیسی بھی ہو، تیسرے قول میں یہ ایک انگوٹھی ہے جو ہاتھ اور پاؤں میں پہنی جاتی ہے، نگینہ کے ساتھ بھی استعمال ہوتی ہے اور نگینہ کے بغیر بھی، چوتھا قول یہ ہے کہ یہ انگوٹھی کی طرح کا ایک چھلہ ہوتا ہے جس کو انگوٹھی کی طرح انگلی میں پہنا جاتا ہے، پانچواں قول یہ ہے کہ یہ چاندی کا حلقہ ہوتا ہے جس میں نگینہ نہیں ہوتا، اگر اس میں نگینہ ہو تو وہ انگوٹھی کہلائے گی، ارشاد باری تعالی: "**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**" (۱) (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آیت میں "زینت" سے مراد کنگن اور "فتخہ" ہے، اور فرمایا کہ "فتخ" (۲) چاندی کے چھلے ہوتے ہیں جو دونوں پاؤں کی انگلیوں میں پہنے جاتے ہیں۔ ابن بری کہتے ہیں کہ "فتخہ" حقیقت میں دونوں پاؤں کی انگلیوں میں پہنا جاتا ہے (۳)، اس طرح خاتم اور فتخہ اس لحاظ سے متفق ہیں کہ دونوں زینت کے کام آتے ہیں، لیکن محل استعمال، ہیئت وصورت اور وہ دھات جس سے یہ تیار ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔

(۱) سورۂ نور / ۳۱
(۲) فتخ: جمع ہے "فتخہ" کی۔
(۳) القاموس المحيط، لسان العرب، الصحاح مادۂ "فتخ"۔

ج۔تسور:

۴- تسور "تَسَوَّرَ" کا مصدر ہے، اور لغت میں یہ بلندی اور اوپر چڑھنے کے معنی میں آتا ہے، "تسورت الحائط" اس وقت بولا جاتا ہے جب تم دیوار کو پھاند لو اور اس پر چڑھ جاؤ، اور کنگن سے مزین اور آراستہ ہونے کے معنی میں بھی یہ استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "سورته" یعنی میں نے اس کو کنگن پہنا کر آراستہ کیا[۱]، حدیث میں ہے: "أَيَسُرُّک أن يُسَوِّرَک الله بهما يوم القيمة سوارين من نار"[۲] (کیا تجھ کو یہ پسند ہے کہ اللہ ان دونوں کے بدلے قیامت کے دن تجھ کو آگ کے دو کنگن پہنائے؟)۔

اس طرح "تسور" اور "تختم" بھی زینت ہونے کے لحاظ سے ایک ہیں، لیکن شکل وصورت، صنعت اور محل استعمال میں مختلف ہیں۔

د۔تدملج:

۵- تدملج "تَدَمْلَجَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تدملج" یعنی اس نے "دملج" (لام کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ) یا "دملوج" پہنا، اور دملج اور دملوج وہ زیور ہے جو بازو میں پہنا جائے (یعنی بازوبند)، اور یہ بھی کہا جاتا ہے: "ألقى عليه دماليجه"[۳] (اس نے اپنا سارا بوجھ اس پر ڈال دیا)۔

اس طرح "تدملج" بھی زینت کے اعتبار سے "تختم" کی طرح ہے، البتہ شکل وصورت، صنعت اور محل استعمال میں الگ ہے۔

ھ۔تطوق:

۶- تطوق "تَطَوَّقَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تطوق" یعنی اس نے طوق پہنا، یہ گردن کا زیور ہے، اور ہر وہ چیز جو دائرے کی شکل میں ہو "طوق" کہلاتی ہے، جیسے چکی کا طوق جو چکی کی کیل کے گرد گردش کرتا ہے، وغیرہ[۱]۔

غرض "تطوق" زیب وزینت کے معاملے میں "تختم" کی طرح ہے، لیکن شکل وصورت، بناوٹ اور محل استعمال کے لحاظ سے مختلف ہے۔

و۔تنطق:

۷- تنطق "تَنَطَّقَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تنطق الرجل وانتطق" یعنی مرد نے کمر میں پٹکا باندھا، "المنطق"، "النطاق" اور "المنطقة" ایسی چیز کو کہتے ہیں جو آدمی اپنی کمر میں باندھے، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کو "ذات النطاقين" کہا گیا، اس لئے کہ وہ ایک کمربند کو دوسرے کمربند سے ملا کر پہنتی تھیں یا اس بنا پر ان کو "ذات النطاقين" کہا گیا کہ انہوں نے اپنا کمربند اس رات چاک کرکے دو کر دیا تھا جس رات نبی کریم ﷺ غار میں تشریف لے گئے تھے، ایک ٹکڑے سے آپ نے رسول اللہ ﷺ کے زادِ سفر کی تھیلی کا منھ باندھا تھا اور دوسرے ٹکڑے سے مشکیزہ کا منھ کسا تھا[۲]۔

---

(۱) لسان العرب مادۂ "سور"۔

(۲) حدیث: "أيسرک أن يسورک الله بهما......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے ایک قصے کے ضمن میں کی ہے ابن القطان نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے منذری کہتے ہیں: یہ ایسی سند ہے جس سے استدلال کیا جاسکتا ہے ان شاء اللہ (سنن ابوداؤد ۲/ ۲۱۲ طبع عزت عبید دعاس، نصب الرایہ ۲/ ۳۷۰ طبع دار المأمون)۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، تاج العروس، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷۔

---

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب۔

اس طرح نطاق اور خاتم دائرہ بندی کے معنی میں ایک ہیں، لیکن مادہ، شکل، حجم اور محل استعمال کے لحاظ سے الگ ہیں۔

شرعی حکم:

انگوٹھی کے استعمال کے مواقع کے لحاظ سے اس کے مختلف احکام ہیں:

اول: سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا:

۸ - عورتوں کے لئے سونے کی انگوٹھی باتفاق فقہاء جائز ہے، اور مردوں کے لئے حرام [۱]، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها" [۲] (سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لئے حلال کئے گئے ہیں اور مردوں کے لئے حرام)۔

نابالغ بچہ اگر سونے کی انگوٹھی پہنے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ اپنے راجح قول کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ بچہ کے لئے سونے کی انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، اور کراہت پہنانے والے کے لئے ہے یا اس کے ولی کے لئے، مالکیہ کے یہاں راجح کے مقابلہ میں حرمت کا قول ہے [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بچے کو سونے کی کوئی چیز پہنانا حرام ہے، جس میں انگوٹھی بھی داخل ہے، مالکیہ کا ایک قول مرجوح بھی یہی ہے، حنفیہ نے اس کو علی الاطلاق مکروہ تحریمی قرار دیا ہے، اور استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا ننزعه عن الغلمان ونتركه على الجواري" [۲] (ہم بچوں سے سونے کی چیز اتار لیتے تھے اور بچیوں پر چھوڑ دیتے تھے)۔

شافعیہ کا معتمد قول جس کو بعض لوگوں نے "اصح" سے تعبیر کیا ہے، یہ ہے کہ نابالغ بچے کے لئے سونے کی انگوٹھی عورتوں کی طرح جائز ہے، ولی اپنے چھوٹے بچوں کو سونے چاندی کے زیورات سے آراستہ کرسکتا ہے، اس میں عید کے دن کی تخصیص نہیں ہے [۳]۔

دوم: چاندی کی انگوٹھی استعمال کرنا:

۹ - عورت کے لئے چاندی کی انگوٹھی کے جواز پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ مرد کے لئے اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی جائز ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق وكان في يده، ثم كان في يد أبي بكر رضي الله عنه، ثم كان في يد عمر رضي الله عنه، ثم كان في يد عثمان رضي الله عنه، حتى وقع في بئر أريس، نقشه:

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۵۹، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳، کشاف القناع ۱/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي....." کی روایت عبد الرزاق، نسائی اور ترمذی نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے کی ہے شرح السنہ کے محقق شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے جو کئی صحابہ سے مروی ہے (سنن النسائی ۸/ ۱۶۱ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، مصنف عبد الرزاق ۱۱/ ۶۸ شائع کردہ المجلس العلمی، نصب الرایہ ۴/ ۲۲۲، ۲۲۵، شرح السنہ للبغوی ۱۲/ ۶۳ شائع کردہ المکتب الإسلامی)۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۲۳۱، الحاشیۃ علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۷۔

(۲) حدیث جابرؓ: "كنا ننزعه عن الغلمان....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۰۶۔

محمد رسول الله "[۱] (نبی کریم ﷺ نے چاندی کی ایک انگوٹھی بنوائی تھی، وہ آپ کے ہاتھ میں رہی، آپ کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ میں رہی، پھر حضرت فاروق اعظمؓ کے ہاتھ میں رہی، پھر حضرت عثمان غنیؓ کے ہاتھ میں رہی، یہاں تک کہ وہ "بئر اریس" میں گر گئی، اس انگوٹھی پر نقش تھا: "محمد رسول اللہ")۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی کے حاجت مند کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا مسنون ہے، جیسے سلطان اور قاضی اور جو لوگ ان کی طرح منصب دار ہوں، ان کے علاوہ جس کو انگوٹھی کی ضرورت نہ ہو اس کے لئے ترک ہی افضل ہے[۲]۔

مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ چاندی کی انگوٹھی میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے انگوٹھی بنوانا جائز ہے، اور اگر مقصود حضور ﷺ کی اتباع ہو تو مستحب ہے، عجب وغرور مقصود ہو تو جائز نہ ہوگا[۳]۔

شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی حلال ہے، خواہ اس کو کوئی عہدہ حاصل ہو یا نہ ہو، ہر شخص کے لئے اس کا پہننا جائز بلکہ مسنون ہے[۴]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی مباح ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی تھی[۵]۔ امام احمد کہتے ہیں: مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی میں کوئی مضائقہ نہیں، اور استدلال اس سے کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس بھی ایک انگوٹھی تھی، امام احمد سے منقول روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس میں کوئی فضیلت نہیں ہے، اور "التلخیص" وغیرہ میں اسی کو بالجزم ذکر کیا گیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ مستحب ہے، "الرعایۃ" میں اسی کو پہلے ذکر کیا گیا ہے، اور بعض کا خیال ہے کہ زینت کے ارادے سے مکروہ ہے، ابن تمیم نے اسی کو یقینی قرار دیا ہے[۱]۔

رہی بات بچے کی تو تمام فقہاء کے نزدیک اس کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا جائز ہے[۲]۔

سوم: سونا چاندی کے علاوہ دوسری دھات کی انگوٹھی پہننا:

۱۰ - مالکیہ کا قول معتمد اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ لوہا، تانبا اور سیسہ کی انگوٹھی مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: "أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ عليه خاتم شبه- نحاس أصفر- فقال له: إني أجد منك ريح الأصنام[۳] فطرحه، ثم جاء وعليه خاتم حديد فقال: مالي أرى عليك حلية أهل النار فطرحه فقال: يا رسول الله! من أي شيء أتخذه؟ قال: اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا"[۴] (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا،

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق وكان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۲۳، ۳۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۶۵۶/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۹، ۲۳۱۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی، حاشیۃ العدوی ۲/ ۳۵۸۔

(۴) المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی و عمیرہ ۲/ ۲۴۔

(۵) حدیث: "إن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق......" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۲۳۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) یہ اس لئے فرمایا کہ انگوٹھی ایسی دھات کی تھی جس سے کبھی بت بھی بنایا جاتا ہو۔

(۴) حدیث: "إن رجلا جاء إلى النبي ﷺ وعليه خاتم شبه ......" کی روایت ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابوطیبہ ہے ابوحاتم رازی کہتے ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جائے گی مگر حجت نہیں پائی جائے گی ابن حبان نے "الثقات" میں لکھا ہے کہ یہ روی غلطی کرتا ہے اور ثقات کی مخالفت کرتا ہے اور اگر یہ حدیث محفوظ بھی ہو تو ممانعت کو

اس کے ہاتھ میں ایک انگوٹھی تھی جو پیتل کی تھی، حضور اکرم ﷺ نے اس سے فرمایا: میں تم میں بتوں کی بو محسوس کر رہا ہوں، تو اس شخص نے اس انگوٹھی کو پھینک دیا، کچھ دنوں بعد پھر حاضر ہوا، اس بار اس کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی تھی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا بات ہے؟ میں تمہارے جسم پر اہل جہنم کا زیور دیکھ رہا ہوں، اس شخص نے اس کو بھی اتار دیا، اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں کس چیز کی انگوٹھی استعمال کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم چاندی کی انگوٹھی پہنو، لیکن ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چمڑہ، مہرہ سرخ، رانگا اور لکڑی کی انگوٹھی پہننا مردوں اور عورتوں کے لئے جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں کے لئے جوہر، زمرد، زبرجد، یاقوت، فیروزہ اور موتی کا زیور پہننا جائز ہے، رہا عقیق (مہرۂ سرخ) تو ایک قول میں اس کی انگوٹھی پہننا مرد وعورت دونوں کے لئے مستحب ہے، جبکہ دوسرا قول صرف اباحت کا ہے، جیسا کہ مہنا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، انہوں نے امام احمد سے پوچھا کہ انگوٹھی کے بارے میں سنت کیا ہے؟ تو امام نے جواب دیا: قوم (جماعت صحابہ) کی انگوٹھیاں صرف چاندی کی ہوتی تھیں، صاحب ''کشاف القناع'' کہتے ہیں کہ ''دملج'' خاتم کے معنی میں ہے [(۱)]۔

= خالص لوہا پر محمول کیا جائے گا، ''التقریب'' میں لکھا ہے کہ صدوق ہے مگر وہم ہوتا ہے شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ اس جیسی حدیث سے شواہد میں استدلال کر سکتے ہیں، اور یہاں وہی بات ہے عینی نے عمدۃ القاری میں اس حدیث کے بھی شواہد ذکر کئے ہیں (سنن ابوداؤد ۴/ ۴۲۸ طبع عزت عبید دعاس، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۸۳، ۴۸۴ شائع کردہ السلفیہ، سنن نسائی ۸/ ۱۷۲ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، موارد الظمآن رص ۳۵۳ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، فتح الباری ۱۰/ ۳۲۳ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۲۲/ ۳۳ طبع المنیریہ، شرح السنۃ للبغوی ۹/ ۱۲۰، ۱۲۱)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۷، ۳۵۹، مطالب أولی النہی ۲/ ۹۴، ۹۵، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷۔

سونا چاندی کے علاوہ دوسری دھات کی انگوٹھی کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن عابدین کے مطابق حاصل بحث یہ ہے کہ حدیث کی بناپر چاندی کی انگوٹھی مردوں کے لئے حلال ہے، اور سونا، لوہا اور پیتل کی انگوٹھی حرام، اور پتھر کی انگوٹھی شمس الائمہ اور قاضی خاں کے اختیار کے مطابق حلال ہے، استدلال رسول اللہ ﷺ کے قول وفعل سے کیا گیا ہے، اس لئے کہ جب ایک پتھر عقیق کی حلت حضور ﷺ کے قول وفعل سے ثابت ہے تو دوسرے پتھروں کی حلت بھی اسی ضمن میں ثابت ہوگی، کیونکہ پتھر ہونے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ صاحب الہدایہ اور صاحب الکافی نے اس کو اختیار کیا ہے کہ پتھر کی انگوٹھی مردوں کے لئے حرام ہے، ان حضرات نے ''الجامع الصغیر'' کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے: "ولا يتختم إلا بالفضة" (یعنی انگوٹھی صرف چاندی کی پہنی جائے)، اس عبارت میں احتمال ہے کہ یہ حصر سونے کی نسبت سے کیا گیا ہو، دوسرے پتھر اس میں داخل نہ ہوں، ان دونوں مآخذ کے درمیان جو فرق ہے وہ مخفی نہیں [(۱)]۔

شافعیہ کے یہاں بھی اس سلسلے میں اختلاف ہے، ''المجموع'' میں اس اختلاف کا ایک حصہ آیا ہے جو یہ ہے: صاحب الإبانہ کہتے ہیں کہ لوہے اور پیتل (تانبے کی ایک قسم) کی انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، صاحب البیان نے ان کی تائید کرتے ہوئے اس میں سیسہ کی انگوٹھی کا اضافہ کیا ہے، صاحب التتمۃ کہتے ہیں کہ لوہا یا سیسہ کی انگوٹھی مکروہ نہیں ہے، اپنے آپ کو نکاح کے لئے پیش کرنے والی عورت سے متعلق حدیث کی بناپر جس میں آپ نے اس سے نکاح کا ارادہ کرنے والے شخص سے فرمایا تھا: "انظر ولو خاتما من حديد" [(۲)] (دیکھو

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

(۲) حدیث: ''انظر ولو خاتما من حديد'' کی روایت بخاری نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے (فتح الباری ۹/ ۱۳۱ طبع السلفیہ)۔

لوہے کی ایک انگوٹھی ہی مل جائے)۔

"حاشیۃ القلیوبی" میں ہے: چاندی کے علاوہ تانبا وغیرہ کی انگوٹھی میں حرج نہیں [1]۔

چہارم: انگوٹھی کا محل استعمال:

۱۱- عورت کے لئے انگوٹھی پہننے کی جگہ میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ انگوٹھی اس کے حق میں زینت ہے، اس لئے عورت ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں میں یا جس جگہ چاہے انگوٹھی استعمال کرسکتی ہے۔

البتہ مرد کے محل استعمال میں فقہاء کا اختلاف ہے، بلکہ یہ اختلاف بعض ہم مذہب فقہاء میں بھی پایا جاتا ہے۔

بعض حنفیہ کا خیال ہے کہ مرد اپنے بائیں ہاتھ کی خنصر (یعنی کنارے کی چھوٹی انگلی) میں انگوٹھی پہنے، بقیہ انگلیوں میں نہیں اور نہ دائیں ہاتھ میں۔

بعض اس طرف گئے ہیں کہ دائیں ہاتھ میں پہن سکتا ہے۔

فقیہ ابو اللیث نے "شرح الجامع الصغیر" میں بیان کیا ہے کہ دائیں اور بائیں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے دونوں طرح کی روایات منقول ہیں، بعض حضرات کا یہ خیال کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا اہل بغی (نافرمانوں) کی علامت ہے، اس خیال کی کوئی حقیقت نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے منقول صحیح روایات اس کی نفی کرتی ہیں [2]۔

امام مالک کا قول مختار یہ ہے کہ انگوٹھی بائیں ہاتھ میں پہننا مستحب ہے، بالخصوص خنصر میں، خود امام مالک اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، ابوبکر بن العربی نے "القبس شرح المؤطا" میں لکھا ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ ﷺ دائیں اور بائیں دونوں ہاتھوں میں انگوٹھی پہنتے تھے، لیکن اکثر یہ ہے کہ حضور ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اس لئے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، بلکہ بائیں ہاتھ کی خنصر میں انگوٹھی پہننی چاہئے، اس لئے کہ حضور ﷺ کی سنت اسی طرح منقول ہے، اور آپ ﷺ کی اقتداء بہتر ہے، اور اس لئے بھی کہ انگوٹھی بائیں ہاتھ میں ہو تو عجب وغرور کا امکان کم ہوتا ہے [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی دائیں ہاتھ کے خنصر میں پہننا جائز ہے، اور اگر چاہے تو بائیں ہاتھ کے خنصر میں بھی پہن سکتا ہے، دونوں عمل نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہیں، لیکن صحیح اور مشہور یہ ہے کہ دائیں ہاتھ میں افضل ہے، اس لئے کہ یہ زینت ہے اور دایاں ہاتھ شرف والا ہے۔

بعض شافعیہ کا خیال ہے کہ بائیں میں افضل ہے، اور سنن ابی داؤد میں سند صحیح کے ساتھ منقول ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور سند حسن کے ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اپنے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے۔

شافعیہ کے نزدیک وسطی (بیچ کی انگلی) اور سبابہ (انگوٹھا سے متصل انگلی) میں انگوٹھی پہننا ممنوع ہے [2]، اس لئے کہ حضرت علیؓ

---

(۱) المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۳۰۔

حدیث: "تختم النبي ﷺ في يده اليمنى" کی روایت بغوی نے اپنی سند سے حضرت انسؓ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إن النبي ﷺ كان يتختم في يمينه، ويجعل فصه في باطن كفه" شرح السنہ کے محقق شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے (شرح السنہ للبغوی ۱۲/ ۶۷، ۶۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

= حدیث: "تختم النبي ﷺ في يده اليسرى" کی روایت مسلم نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كان خاتم النبي ﷺ في هذه وأشار إلى الخنصر من يده اليسرى" (صحیح مسلم ۳/ ۱۶۵۹ طبع الحلبی)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۶۰۔

(۲) المجموع ۴/ ۴۶۲، ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔

سے منقول ہے کہ انہوں نے اپنی بیچ کی انگلی اور اس سے متصل انگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "نهاني رسول الله ﷺ أن أتختم في أصبعي هذه أو هذه"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے اپنی اس انگلی یا اس انگلی میں انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دائیں ہاتھ کے بالمقابل بائیں ہاتھ کے خنصر میں انگوٹھی پہننا زیادہ بہتر ہے، اس کی صراحت صالح کی روایت میں ہے، اور اثرم وغیرہ کی روایت میں دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننے کو ضعیف قرار دیا گیا ہے، دارقطنی وغیرہ کہتے ہیں کہ محفوظ بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور وہ بھی خنصر میں، تاکہ بالکل کنارے رہے اور ہاتھ میں لگنے والی چیزوں سے زیادہ ملوث اور خراب نہ ہو، اور اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ہاتھ میں کچھ لینے اور پکڑنے میں رکاوٹ نہیں ہوگی۔

حنابلہ کے نزدیک سبابہ اور وسطی میں انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں صحیح روایات میں ممانعت وارد ہوئی ہے، اور ابہام (انگوٹھا) اور بنصر (بیچ کی انگلی اور چھنگلیا کے درمیان والی انگلی) کے بارے میں حنابلہ کے ظاہر اقوال سے لگتا ہے کہ ان میں انگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے، اگرچہ خنصر افضل ہے، اس لئے کہ نص میں اسی کا ذکر آیا ہے(۲)۔

پنجم: مرد کی انگوٹھی کا وزن:

۱۲ - مرد کی انگوٹھی کا جائز وزن کیا ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

(۱) حدیث "نهاني رسول الله ﷺ أن أتختم في أصبعي......" کی روایت مسلم (۳/۱۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) کشاف القناع ۲/۲۳۶، مطالب أولی النہی ۲/۹۲۔

حنفیہ کا مسلک حصکفی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ مرد ایک مثقال سے زیادہ وزن کی انگوٹھی نہیں پہن سکتا(۱)۔

لیکن ابن عابدین نے صاحب الذخیرہ کے قول کو ترجیح دی ہے، وہ یہ کہ ایک مثقال سے بھی کم ہو، پورے ایک مثقال تک وزن نہ پہنچے، اور استدلال اس روایت سے کیا ہے جس میں ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا تھا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالاً"(۲) (تم چاندی کی انگوٹھی پہنو لیکن ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی دو درہم شرعی یا اس سے کم وزن تک جائز ہے(۳)، اگر دو درہم سے زائد ہو تو حرام ہے(۴)۔

شافعیہ نے جائز انگوٹھی کے لئے وزن کی کوئی تحدید نہیں کی ہے، خطیب شربینی کہتے ہیں کہ اصحاب شافعیہ نے جائز انگوٹھی کی مقدار سے تعرض نہیں کیا ہے، غالباً انہوں نے اس چیز کو علاقہ اور اہل علاقہ کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے جو مقدار عرف وعادت سے زائد ہوگی وہ اسراف ہوگی......، یہی قول معتمد ہے، اگرچہ اذرعی کا بیان یہ ہے کہ درست بات یہ ہے کہ اس کی حد ایک مثقال سے کم متعین کرنی ہوگی، اس لئے کہ صحیح ابن حبان اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے لوہے کی

(۱) مثقال سونے کے اسلامی دینار کا ایک وزن ہے جو آج کے لحاظ سے ۴٫۲۵ گرام کے برابر ہے (یعنی سوا چار گرام)۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۲۹، ۲۳۰۔
حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ کے تحت گذر چکی ہے۔
(۳) درہم شرعی کا وزن ۲٫۹۷۵ گرام کے برابر ہے۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/۱۰۔

انگوٹھی پہننے والے سے فرمایا: ''مالي أرى عليك حلية أهل النار فطرحه وقال: يا رسول الله من أي شيء أتخذه؟ قال: اتخذه من ورق ولاتتمه مثقالا''[1] (کیا بات ہے؟ میں تم پر اہل جہنم کا زیور دیکھ رہا ہوں، اس شخص نے یہ سن کر انگوٹھی اتاردی اور عرض کیا: یا رسول اللہ! کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: چاندی کی بناؤ اور ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔ اذرعی کہتے ہیں کہ شافعیہ کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس حدیث کے خلاف ہو، بلکہ یہ حدیث شربینی کے بیان کے بھی خلاف نہیں، اس لئے کہ احتمال ہے کہ ان کے علاقہ میں یہی عرف وعادت رہی ہو جو حدیث میں مذکور ہے[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک مثقال یا اس سے بھی زائد وزن کی انگوٹھی بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس بارے میں کوئی تحدید نہیں آئی ہے، جب تک کہ عام استعمال سے خارج نہ ہو، ورنہ حرام ہوگا، اس لئے کہ حنابلہ کے مطابق اس میں اصل تحریم ہے، البتہ مقدار معتاد، فعل نبی اور فعل صحابہ کی وجہ سے اس سے خارج ہے[۳]۔

ششم: مرد کی انگوٹھیوں کی تعداد:

۱۳ - مرد بیک وقت کتنی انگوٹھیاں رکھ سکتا ہے؟ فقہاء کا اس سلسلے میں اختلاف ہے:

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مرد کے لئے ایک سے زائد انگوٹھی رکھنا جائز نہیں ہے، کئی انگوٹھیاں رکھنا حرام ہے، چاہے وہ شرعاً مباح

(۱) حدیث: "مالي أرى عليك حلية أهل النار....." کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ کے تحت گذر چکی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۳۶۔

وزن کے حدود ہی میں ہوں[۱]۔

فقہاء شافعیہ کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف ہے، صاحب مغنی المحتاج نے اس اختلاف کا ایک حصہ نقل کیا ہے، وہ یہ ہے: ''الروضہ'' اور اس کی اصل میں ہے کہ اگر مرد کئی انگوٹھیاں اس لئے بنوائے کہ ان کو یکے بعد دیگرے پہنے گا تو جائز ہے، اس عبارت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ بنوانا تو جائز ہے مگر پہننا نہیں، حالانکہ یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے، اس میں زیادہ قابل اعتماد قول یہ ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہنچے[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مرد اپنے لئے کئی انگوٹھیاں بنوالے تو جواز کا قول زیادہ ظاہر ہے بشرطیکہ قدر معتاد سے خارج نہ ہو، اسی طرح مرد اگر بیک وقت دو یا دو سے زائد انگوٹھیاں پہنے تو قول اظہر کے مطابق جائز ہے، شرط وہی ہے کہ قدر معتاد سے زائد نہ ہو[۳]۔

اس مسئلے میں ہمیں حنفیہ کا کلام نہیں ملا۔

ہفتم: انگوٹھی پر نقش کا مسئلہ:

۱۴ - انگوٹھی پر نقش باتفاق فقہاء جائز ہے، اسی طرح اس کے جواز پر بھی اتفاق ہے کہ صاحب خاتم کا نام اس پر نقش کیا جائے، البتہ اللہ تعالیٰ کے نام اور الفاظ ذکر کے نقش کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام اور ذکر کے الفاظ بھی انگوٹھی پر نقش کرنا جائز ہے، البتہ بیت الخلاء جاتے وقت آستین میں اس کو چھپالینا اور بوقت استنجاء دائیں ہاتھ میں پہن لینا چاہئے۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۳۸۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی پر ذکر اللہ کے الفاظ خواہ قرآنی ہوں یا غیر قرآنی، صراحت کے ساتھ لکھنا مکروہ ہے، اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص بیت الخلاء میں ایسے نقش والی انگوٹھی پہن کر نہ جائے، "الفروع" میں لکھا ہے کہ غالباً امام احمد بن حنبل نے اسی وجہ سے اس کو مکروہ کہا ہے، صاحب الفروع کہتے ہیں کہ کراہت کی اس کے سوا کوئی دلیل مجھے نہیں ملی، حالانکہ دلیل کی ضرورت ہے، اور اصل یہ ہے کہ کوئی دلیل کراہت موجود نہیں ہے، حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انگوٹھی پر کسی جاندار کی صورت نقش کرنا حرام ہے اور ایسی انگوٹھی کا پہننا بھی حرام ہے، تصویر والی انگوٹھی کا حکم وہی ہے جو تصویر والے کپڑے کا ہے، بعض حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر جاندار کی تصویر اتنی چھوٹی ہو کہ دور سے نظر نہ آئے تو اس کا نقش بنانے میں کوئی حرج نہیں (1)۔

ہشتم: انگوٹھی کا نگینہ:

۱۵ - عام طور پر فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مرد کی جائز انگوٹھی میں چاندی یا کسی دوسری دھات کا نگینہ استعمال کرنا حسب ذیل تفصیل کے ساتھ جائز ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کو اپنی انگوٹھی میں عقیق، فیروزج یا یاقوت وغیرہ کا نگینہ لگانا جائز ہے، اور حفاظت کے نقطہ نظر سے نگینے کا سوراخ بند کرنے کے لئے سونے کی کیل استعمال کرنے کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ بہت تھوڑی مقدار ہے، یہ کپڑے میں گوٹ کے مانند ہے، اس لئے ایسی انگوٹھی پہننے والے کو سونا پہننے والا نہیں کہا جائے گا، مرد اپنی انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کے اندرونی رخ کی طرف رکھے، برخلاف عورتوں کے کہ وہ جیسے چاہیں رکھ سکتی ہیں، اس لئے کہ انگوٹھی عورتوں

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/ ۲۳۰، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۶۰، المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی و عمیرہ ۲/ ۲۴، مطالب أولی النہی ۲/ ۹۵۔

کے لئے زینت ہے مردوں کے لئے نہیں (1)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی کے نگینہ میں چاندی کے استعمال میں مضائقہ نہیں...... پھر اس کی تشریح میں ان کے درمیان اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ چاندی کا نگینہ، لوہا، تانبا، اور سیسہ کے علاوہ کسی جائز چیز مثلاً چمڑہ، لکڑی، وغیرہ سے تیار شدہ انگوٹھی میں استعمال کیا جائے تو جائز ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ پوری انگوٹھی چاندی کی ہوگی، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے: "کان خاتم رسول الله ﷺ من ورق و کان فصه حبشیا" (2) (رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی چاندی کی تھی، اور انگوٹھی کا نگینہ حبشی تھا) یعنی اس کا بنانے والا حبشی تھا، یا یہ کہ وہ اہل حبشہ کے طرز کا بنا ہوا تھا، اس طرح یہ اس روایت کے منافی نہ ہوگی جس میں ہے: "أن فصه منه" (یعنی انگوٹھی کا نگینہ بھی اسی دھات کا تھا)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے ایسی انگوٹھی کا پہننا جائز نہیں ہے جس میں سونا ملا ہوا ہو، چاہے اس کی مقدار کم ہی کیوں نہ ہو۔

فقہاء مالکیہ کا کہنا ہے کہ انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی سے متصل رکھے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کی سنت اسی طرح منقول ہے، اور اتباع سنت افضل ہے، پھر جب استنجاء کا ارادہ ہو تو اس کو نکال کر رکھ دے، جیسا کہ بیت الخلاء میں جاتے وقت اس کو نکال دیا جاتا ہے (3)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی کا استعمال نگینہ کے ساتھ ہو یا بغیر نگینہ کے دونوں جائز ہیں، اور نووی نے مزید کہا ہے کہ نگینہ کو ہتھیلی کے اندرون کی طرف رکھے یا پشت کی طرف دونوں جائز ہے، البتہ اندر کی طرف رکھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں صحیح احادیث وارد

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/ ۲۳۰، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۵۹۔

(۲) حدیث: "کان خاتم رسول الله ﷺ من ورق......" کی روایت مسلم (مسلم ۳/ ۱۶۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۸، ۳۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۔

ہوئی ہیں، قلیوبی کہتے ہیں کہ انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کے اندرون کی طرف رکھنا مسنون ہے [۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد کو اپنی انگوٹھی میں اسی جنس یا دوسری جنس کا نگینہ لگانے کی اجازت ہے، اس لئے کہ بخاری شریف میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "كان فصه منه" (حضور ﷺ کی انگوٹھی کا نگینہ انگوٹھی ہی کی جنس سے تھا)، جبکہ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: ''كان فصه حبشيا'' (آپ کا نگینہ حبشی تھا)۔

حنابلہ کی رائے میں مرد کے لئے انگوٹھی کے نگینے میں سونا استعمال کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ بہت تھوڑا ہو...... اس رائے کو ابوبکر عبدالعزیز، مجد الدین بن تیمیہ اور تقی الدین بن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، امام احمد کے ظاہر کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور ابن رجب کا میلان بھی اسی طرف ہے، ''الانصاف'' میں لکھا ہے: یہی صحیح اور یہی مذہب ہے، ''الفتاویٰ المصریۃ'' میں ہے کہ سونے کا وہ تھوڑا حصہ جو اپنے علاوہ مثلاً نقش ونگاری وغیرہ کے تابع ہو امام احمد کے اصح قول کے مطابق جائز ہے۔

مگر قاضی اور ابو الخطاب نے تحریم کو اختیار کیا ہے، اور ''شرح المنتہی'' کے ''باب الآنیۃ'' میں اسی کو قطعی قرار دیا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ مرد اپنی انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کی پشت سے متصل رکھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ ایسا ہی کرتے تھے [۲] حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کا یہی معمول نقل کیا گیا ہے [۳]۔

(۱) المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔
(۲) حدیث: "جعل النبي ﷺ فص الخاتم......" کی روایت مسلم نے حضرت انس بن مالک سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ لبس خاتم فضة في يمينه، فيه فص حبشي، كان يجعل فصه مما يلي كفه" (صحیح مسلم ۳/ ۱۶۵۸ طبع الحلبی)۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۳۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۹۳۔

نہم: وضو میں انگوٹھی کو حرکت دینا:

۱۶- جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ اگر انگوٹھی کافی تنگ ہو اور نیچے تک پانی پہنچنے کا یقین نہ ہو تو وضو میں ہاتھ دھوتے وقت انگوٹھی کو حرکت دینا واجب ہے، اور اگر انگوٹھی کشادہ ہو یا تنگ ہی ہو مگر اس کے نیچے پانی پہنچ جانے کا یقین ہو تو اس کو حرکت دینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ وضو کے وقت انگوٹھی کو حرکت دینا واجب نہیں ہے اگر چہ وہ تنگ ہو، بشرطیکہ انگوٹھی حد جواز کے اندر رہو، اگر حد جواز سے باہر ہو اور کھال تک پانی پہنچنے میں رکاوٹ ہو رہی ہو تو انگوٹھی کو ہاتھ سے نکالنا ضروری ہے ورنہ نہیں، پانی کے لئے کھال تک پہنچنے سے رکاوٹ بننے کی صورت میں انگلی سے نکالنے کا حکم، ناجائز انگوٹھی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر رکاوٹ کا یہی حکم ہے، جیسے موم، تارکول اور میل کچیل [۱]۔

دہم: غسل میں انگوٹھی کو حرکت دینا:

۱۷- جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ اس غسل کے تحقق کے لئے جو شرعاً کافی ہو پورے بدن کو دھونا ضروری ہے، یہاں تک کہ انگوٹھی وغیرہ کے نیچے دھونا بھی ضروری ہے، اس لئے غسل کے وقت انگوٹھی کو حرکت دینی چاہئے تاکہ پانی نیچے پہنچ سکے، اور اگر انگوٹھی تنگ ہو اور پانی نیچے تک نہ پہنچ رہا ہو تو انگوٹھی کو نکال دینا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک غسل میں ظاہر جسم کو دھونا واجب ہے، اور انگوٹھی کو حرکت دینا لازم نہیں جیسا کہ وضو میں ہے، ابن المواز نے اس کی صراحت کی ہے، ابن رشد کا اس میں اختلاف ہے [۲]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۸۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۴۹، مسائل الامام احمد رص ۸۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۰۴، الخرشی ۱/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳، کشاف القناع ۱/ ۱۵۵۔

یازدہم: تیمم میں انگوٹھی نکالنا:

۱۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کرنے والے پر انگوٹھی نکالنا واجب ہے، تاکہ مسح کے وقت مٹی اس کے نیچے تک پہنچ سکے، انگوٹھی کو محض حرکت دینا کافی نہیں، اس لئے کہ مٹی کثیف چیز ہے، انگوٹھی کے نیچے تک سرایت نہیں کرسکتی، برخلاف وضو کے پانی کے کہ وہ سرایت کرسکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تیمم میں پورے چہرے اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا واجب ہے، اس لئے یا تو انگوٹھی اتاردے یا حرکت دے[1]۔

دوازدہم: نماز میں انگوٹھی سے کھیلنا:

۱۹ - فقہاء کے نزدیک نماز میں عبث (لغو حرکت) مکروہ ہے، اور ''عبث'' سے مراد ہر ایسی حرکت ہے جو نمازی کے فائدے کی نہ ہو، مثلاً اپنا کپڑا سمیٹنا، اور کپڑا، جسم، کنکر اور انگوٹھی وغیرہ سے کھیلنا، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جسے ''صلاۃ'' کے باب میں مکروہات ومبطلات پر گفتگو کے ذیل میں دیکھا جائے[2]۔

سیزدہم: احرام کی حالت میں انگوٹھی پہننا:

۲۰ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ محرم کے لئے حالت احرام میں انگوٹھی پہننا جائز ہے، اس لئے کہ انگوٹھی پہننا نہ لباس پہننا ہے اور نہ جسم کو ڈھانکنا ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: تم لوگ اپنا زادسفر اپنے ساتھ باندھ لو (یعنی کمر میں پیٹی باندھ لو جس میں خرچ کی تھیلی ہو)، حضرت ابن عباسؓ نے محرم کو انگوٹھی پہننے اور پیٹی باندھنے کی اجازت دی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک محرم مرد کے لئے حالت احرام میں انگوٹھی پہننا حرام ہے، چاہے دو درہم کے وزن کے بقدر ہی چاندی کیوں نہ ہو، اور اگر محرم دیر تک انگوٹھی پہنے رہے تو فدیہ واجب ہوگا[1]۔

چہاردہم: انگوٹھی کی زکاۃ:

۲۱ - مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ مباح زیورات (جن میں عورت کے لئے سونا یا چاندی کی انگوٹھی، اور مرد کے لئے چاندی کی جائز انگوٹھی شامل ہے) میں زکاۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ جائز استعمال کی وجہ سے ان میں افزائش کا پہلو باقی نہ رہا، پس یہ استعمال کے کپڑوں اور استعمال وکام کے جانوروں کے حکم میں سے ہوگیا۔

حنفیہ کہتے ہیں اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ مرد کے لئے مباح چاندی کی انگوٹھی میں زکاۃ ہے بشرطیکہ نصاب پایا جائے اس میں زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ چاندی ثمن خلقی ہے، لہذا اس کی زکاۃ دی جائے گی، خواہ وہ جس حال میں ہو[2]، اس کی تفصیل زکاۃ کی بحث میں ہے۔

پانزدہم: شہید اور غیر شہید کے ساتھ انگوٹھی کے دفن کا مسئلہ:

۲۲ - دفن سے قبل میت کے جسم سے اس کے زیورات، انگوٹھی وغیرہ

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۱، کشاف القناع ۱/ ۱۷۸۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۵، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۹، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۶۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۶، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۵۱۸، المغنی ۳/ ۳۰۵۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳، المغنی ۳/ ۱۵۔

نکال لئے جائیں گے[1]، اس لئے کہ میت کے ساتھ ان کو دفن کرنا اضاعت مال ہے اور یہ ممنوع ہے، رہا شہید کا معاملہ تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ دفن کرنے سے قبل اس کے جسم سے کھال کی بنی ہوئی چیز، ہتھیار، پوستین اور اس کے اندر کی چیز، خف، پٹکا، ٹوپی اور ہر ایسی چیز جو عام طور پر پہنی نہیں جاتی، نکال لی جائے گی، انگوٹھی بھی اسی میں داخل ہے، بلکہ بڑھ کر ہے، اس سلسلے میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے احد کے شہداء کے بارے میں حکم دیا: "أن ينزع عنهم الحديد والجلود، و أن يدفنوا في ثيابهم بدمائهم"[2] (ان کے جسم سے لوہا اور کھالیں نکال لی جائیں، اور ان کو ان کے کپڑوں سمیت خون آلود حالت میں دفن کردیا جائے)، اس لئے کہ شہید پر کوئی چیز محض اس لئے چھوڑی جاتی ہے کہ وہ کفن بن جائے، اور کفن پوشی کا مقصد پردہ ہے، جبکہ انگوٹھی کا مقصد یہ نہیں ہے، اس لئے وہ اتاری جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شہید کو خف، ٹوپی اور پٹکا سمیت دفن کردینا مستحب ہے جبکہ ان کی قیمت کم ہو، اسی طرح معمولی قیمت کی انگوٹھی بھی شہید کے ہمراہ دفن کردی جائے گی، اس کو نکالنے کی ضرورت نہیں، الا یہ کہ قیمتی نگ والی ہو[3]۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۹۷۔
(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "أن النبي ﷺ أمر بقتلى أحد....." کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، شوکانی کہتے ہیں کہ ان دونوں کی سند میں علی ابن عاصم الواسطی ہیں اور ان کے بارے میں ایک جماعت نے کلام کیا ہے اور دوسرے راوی عطاء بن سائب بھی متکلم فیہ ہیں (سنن ابوداؤد ۳/ ۴۹۸ طبع عزت عبید دعاس، سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۸۵ طبع الحلبی، نیل الاوطار ۴/ ۶۱ طبع دار الجیل)۔
(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۶۱۰، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۴، المغنی المحتاج ۱/ ۳۵۱، کشاف القناع ۲/ ۹۷، ۲/ ۹۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۵۔

تخدیر

تعریف:

۱- "خَدَر" (حرکت کے ساتھ) ایک قسم کا ڈھیلا پن ہے، جو بعض اعضاء یا پورے جسم پر طاری ہوتا ہے، اور "خدر" کے معنی سستی اور ڈھیلا پن کے ہیں۔

"خدّر العضو تخديراً" کا معنی ہے: اس نے عضو کو بے حس بنادیا، احساس کو زائل کرنے کے لئے جسم میں نشہ آور دوا داخل کی۔

کہا جاتا ہے: "خدّره الشراب وخدّره المرض" (شراب نے اس کو بے حس بنادیا اور مرض نے اس کو بے جان کردیا)۔

"مخدّر" وہ مادہ ہے جو انسان اور حیوان میں احساس وشعور کے کم یا زیادہ فقدان کا سبب بنے، جیسے بھنگ، حشیش اور افیون، اس کی جمع مخدرات ہے، یہ نئی چیزیں ہیں[1]۔

فقہاء "تخدير" کا استعمال اس کے لغوی معنی ہی میں کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تفتیر:

۲- "فتر عن العمل فتورا" (وہ کام میں سست پڑ گیا) اس کی

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الوسیط مادۂ "خدر"۔

حدت ختم ہوگئی، اور وہ شدت کے بعد نرم پڑ گیا، اسی سے یہ ہے کہ جب گرمی کا زور کم ہوجاتا ہے تو کہا جاتا ہے: "فتر الحر" [۱]، چنانچہ تفتیر کا مطلب ہے حدت وزور کو توڑنا، اور شدت کے بعد نرمی پیدا کرنا، اس تفصیل کے مطابق تفتیر میں تخدیر کے بالمقابل زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ تخدیر، تفتیر کی ایک قسم ہے۔

ب- إغماء:

۳- "أغمي عليه" اس کو ایسی حالت پیش آئی کہ جس نے ساری حس وحرکت کو ختم کردیا۔ اغماء کسی نشہ آور مادہ کے بغیر پیش آنے والی ایک کیفیت ہے جو وقتی طور پر قوی اور اعصاب کو معطل کردیتی ہے۔

اس طرح تخدیر، اغماء سے الگ ہے [۲]۔

ج- إسکار:

۴- "أسکره الشراب" شراب نے اس کی عقل زائل کردی، إسکار کا مطلب شراب کے ذریعہ عقل زائل کرنا ہے نہ کہ حس وحرکت ختم کرنا، اس طرح تخدیر میں إسکار سے زیادہ عموم ہے [۳]۔

تخدیر کے ہم معنی کچھ اور بھی الفاظ ہیں، مثلاً "مفسد" (عقل کو زائل کرنے والی دوا) اور "مرقِّد" (خواب آور دوا)، حطاب کہتے ہیں: "ایک فائدہ جو فقیہ کے کام آسکتا ہے یہ ہے کہ مسکر، مفسد اور مرقد کے فرق کو جان لیا جائے، مسکر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو عقل زائل کردے حواس کو نہیں، اور سرمستی وسرشاری کی کیفیت پیدا کرے، مفسد ایسی چیز ہے جو عقل کو زائل کرے حواس کو نہیں، اور سرمستی وسرشاری کی کیفیت پیدا نہ کرے، مثلاً "عسل البلادر"، اور "مرقد" اس کو کہتے ہیں جو عقل اور حواس دونوں کو زائل کردے، جیسے سیکران (ایک قسم کی گھاس) [۱]۔

---

(۱) المصباح المنیر "فتر"۔

(۲) المعجم الوسیط، التعریفات للجرجانی۔

(۳) المصباح المنیر مادۂ "سکر"۔

شرعی حکم:

۵- نشہ آور مادے کئی قسم کے ہوتے ہیں جو اپنے ان اصول کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں جن سے یہ مادے کشید کئے جاتے ہیں:

نشہ آور اشیاء مثلاً حشیش [۲]، افیون [۳]، قات [۴]،

---

(۱) الحطاب ۱/ ۹۰، الفتاوی الکبری الفقہیہ ۴/ ۲۳۱۔

(۲) حشیش: اس لفظ کا اطلاق مشرق میں عام طور پر ایک نشہ آور مادہ پر ہوتا ہے جو (قنب) جوٹ کے پودوں سے حاصل ہوتا ہے اور مزید اشیاء تیار کرنے کے لئے اس میں پودے کے مختلف اجزاء شامل کئے جاتے ہیں، تیار کردہ اشیاء کے مختلف نام ہیں مثلاً البانج، الکراس، الجنجا اور الکیف وغیرہ۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ حشیش کا ظہور سب سے پہلے چھٹی صدی ہجری کے آخر میں تاتاری حکومت کے ظہور کے وقت ہوا (مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، الموسوعۃ العربیۃ المیسر ۵/ ص ۷۱۲)۔

(۳) افیون کا اطلاق اس دودھیا رس پر ہوتا ہے جس کو خشک کیا جاتا ہے جو ناپختہ خشخاش کا پھل چیر کر حاصل کیا جاتا ہے افیون میں دوسرے بہت سے قیمتی اجزاء (قلویات) پائے جاتے ہیں جن میں مورفین، کوڈین، پاپفرین، شبائین وغیرہ خاص اہمیت رکھتے ہیں، (المعجم الوسیط (أفن)، الموسوعۃ العربیۃ المیسر ۵/ ص ۱۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۵ طبع بولاق)۔

(۴) قات: ملستری کی نوع کا ایک پودا ہے جس کی کاشت اس کی پتیوں کے لئے کی جاتی ہے جو سبز حالت میں چبائی جاتی ہیں، اس کا تھوڑا استعمال شعور کو تیزی اور دل ودماغ کو تازگی بخشتا ہے، اور زیادہ مقدار نشہ اور غفلت پیدا کرتی ہے، اس کی اصل جگہ حبشہ ہے مگر یمن میں بھی اس کی کاشت بڑی کثرت سے ہوتی ہے اس کو عرب کی چائے کہا جاتا ہے (المعجم الوسیط، المنجد، الموسوعۃ العربیۃ المیسر ۵/ ص ۱۳۵۹)۔

کوکین (١)، بھنگ (٢)، کفتہ (٣)، جوزۃ الطیب (٤)، برش (٥) وغیرہ کا استعمال خواہ چبا کر ہو یا دھونی یا کسی اور ذریعہ سے، عقل کو زائل کر دیتا ہے، اور کبھی اس کی عادت پڑ جاتی ہے تو یہ صحت وعقل کے زوال کا سبب بنتی ہے اور جسم اور اخلاق کے اعتدالی حال کو بدل دیتی ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جو چیز عقل کو زائل کر دے وہ حرام ہے اگر چہ اس سے کوئی طرب ومستی حاصل نہ ہو، اس لئے کہ عقل کو زائل کرنے کی حرمت پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی غرض یا مجبوری ہو جو شرعی طور پر معتبر ہو (٦)۔

٦ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ عقل کو زائل کرنے والی نشہ آور چیزوں کا استعمال حرام ہے، اگر چہ وہ طرب انگیز شدت پیدا نہ کرے جس سے بالعموم کوئی سیال مسکر خالی نہیں ہوتا۔

جس طرح سیال مسکرات میں حکم ہے کہ جس کا کثیر مسکر ہو اس کا قلیل بھی حرام ہے، اسی طرح انسانی جسم وعقل کو نقصان پہنچانے والی جامد نشہ آور اشیاء بھی علی الاطلاق حرام ہیں۔

---

(١) کوکین: کوکن کے پتوں سے تیار ہوتا ہے اس کا استعمال طب میں جزوی نشہ آور مادہ کے طور پر ہوتا ہے بعض لوگ اس کو ناجائز طور پر استعمال کرتے ہیں حالانکہ اس کا مسلسل استعمال اعصابی نظام میں ضعف پیدا کرتا ہے جو جنون کا باعث ہوتا ہے (الموسوعۃ العربیۃ المیسر ہ ص ١٥٠٦)۔

(٢) بنج (بھنگ): باذنجانی نوع کا ایک زہریلا پودا ہے جو ڈاکٹروں کے یہاں سن کرنے یا بیہوش کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے (المعجم الوسیط، المنجد مادہ ''بنج'')۔

(٣) کفتہ: ایک پودا ہے جس میں قات جیسی تاثیر ہوتی ہے (الفتاوی الفقہیہ الکبریٰ ٤/ ٢٢٥)۔

(٤) جوزۃ الطیب: اس کا نام اس کے خوشبودار ہونے اور عطر وغیرہ میں اس کے استعمال کی وجہ سے ہے یہ ایک پھل ہے جس کا درخت انار کے برابر ہوتا ہے (تذکرہ لداؤد الانطاکی ١/ ١٠١ طبع محمد علی صبیح)۔

(٥) ''برش'' یہ افیم اور بھنگ کا مرکب ہے (تذکرہ داؤد الانطاکی ١/ ٦٦)۔

(٦) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ٣٤/ ١٩٨، ٢٠٤، ٢١١۔

مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مقدار استعمال نقصان دہ حد تک ہو، اس حکم میں وہ مقدار شامل نہیں ہے جو بطور دوا استعمال کی جائے، اس لئے کہ اس کی حرمت لعینہ نہیں ہے، بلکہ اس سے پیدا ہونے والے نقصانات کی بناپر ہے۔

٧ - اسی بناپر بھنگ، حشیش اور افیم کا استعمال علاج کی حالت کے سوا کسی بھی حالت میں حرام ہے، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں مفسد عقل ہیں، ان کے استعمال کرنے والے کو نقصان ہوتا ہے، وہ ذکر اللہ اور نماز وغیرہ سے غافل ہوجاتا ہے، لیکن ان کی حرمت لعینہ نہیں ہے، بلکہ ان سے پیدا ہونے والے نتائج کی بناپر ہے۔

٨ - ''جوزۃ الطیب'' کی نقصان دہ اور نشہ آور مقدار بھی حرام ہے، اس لئے کہ یہ بھی مزیل عقل ہے، البتہ اس کی حرمت حشیش کی حرمت سے کمتر ہے (١)۔

٩ - فقیہ ابو بکر بن ابراہیم المقری الحرازی الشافعی نے ''قات'' کی تحریم سے متعلق اپنی کتاب میں قات کی حرمت کی رائے اختیار کی ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے اس کے کھانے سے اپنے دین وبدن میں نقصان محسوس کیا تو میں نے اس کا کھانا ترک کر دیا، اس لئے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ نقصان پہنچانے والی چیزوں کی حرمت مشہور ہے، مثلا ''قات'' کا ایک نقصان یہ ہے کہ اس کو کھانے والا اپنے طور پر راحت وطرب محسوس کرتا ہے، طبیعت میں خوشگواری پیدا ہوتی ہے اور غم دور ہوجاتا ہے، مگر دو گھنٹے کے بعد طبیعت بوجھل ہونے لگتی ہے، غموم وہموم کا کافی دباؤ ہوجاتا ہے اور بالآخر اخلاق وعادات بگڑ کر رہ جاتے ہیں، فقیہ حمزہ ناشری بھی اس کی تحریم کے قائل ہیں (٢)،

---

(١) ابن عابدین ١/ ٢٩٥، ٥/ ٢٢٣، دسوقی ٤/ ٣٥٢، مغنی المحتاج ١/ ٧٧، ٤/ ١٨٧، القلیوبی ١/ ٦٩، ٤/ ٢٠٣، فتاوی ابن حجر ٤/ ٢٢٣، ٢٣٤، مطالب اولی النہی ٦/ ٢١٧، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ ص ١٠٨۔

(٢) الفتاوی الکبری الفقہیۃ لابن حجر ٤/ ٢٢٥، ٢٢٦ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ،

استدلال حضرت ام سلمہؓ کی اس حدیث سے ہے: ''أن النبي ﷺ نهى عن كل مسكر ومفتر''[۱] (نبی کریم ﷺ نے ہر نشہ آور اور فتور انگیز چیز سے منع فرمایا ہے)۔

مخدرات (نشہ آور اشیاء) کی حرمت کے دلائل:

۱۰ - حرمت کی بنیاد وہ روایت ہے جس کو امام احمد نے اپنی مسند میں اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں حضرت ام سلمہؓ کے حوالے سے سند صحیح کے ساتھ نقل کیا ہے، حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: ''نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر و مفتر''[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور اور فتور انگیز چیز سے منع فرمایا ہے)۔

علماء نے کہا ہے کہ ''مفتر'' ہر وہ چیز ہے جو انسان کے اعضاء میں سستی اور بے حسی پیدا کرے، ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث خصوصیت کے ساتھ حشیش کی حرمت ثابت کرتی ہے، اس لئے کہ وہ نشہ لاتی ہے، بے حسی پیدا کرتی ہے اور اعضاء جسم کو ڈھیلا کر دیتی ہے۔

قرافی اور ابن تیمیہ نے حشیش کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جو اس کو حلال سمجھے وہ کافر ہے، ائمہ اربعہ اس سلسلے میں خاموش ہیں، اس لئے کہ ان کے دور میں اس کا وجود ہی نہیں تھا، اس کا ظہور تو چھٹی صدی کے آخر اور ساتویں صدی کی ابتداء میں تاتاری حکومت کے ظہور کے وقت ہوا[۳]۔

= ابن حجر نے اپنے فتاوی میں ''قات'' کے موضوع پر مستقل رسالہ شامل کیا ہے جس کا نام ہے: "تحلير العقات من أكل القات" ۴/ ۲۲۳، ۲۳۴، اس رسالہ میں انہوں نے نباتِ تحریم تک پہنچا دی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن كل مسكر و مفتر" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۹۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے۔
(عون المعبود ۳/ ۳۷۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الفروق ۱/ ۲۱۹۔

مخدرات کی طہارت ونجاست کا مسئلہ:

۱۱ - جامد مخدرات (نشہ آور اشیاء) جمہور فقہاء کے نزدیک پاک ہیں نجس نہیں ہیں، اگر چہ ان کا استعمال کرنا حرام ہے، اور صرف پانی میں اسے پگھلا لینے سے وہ ناپاک نہیں ہوں گے چاہے اس سے پینے کا ہی ارادہ کیوں نہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ شرعاً مسکرات کی نجاست کا حکم سیال چیزوں کے ساتھ خاص ہے، ان میں خمر کو بنیادی اہمیت حاصل ہے جس کو قرآن کریم میں ''رجس'' کہا گیا ہے، یہی حکم دیگر سیال مسکرات کا بھی ہے۔

ابن دقیق العید نے تو جامد مسکرات کی طہارت پر اجماع نقل کیا ہے۔

جبکہ دوسری طرف بعض حنابلہ نے ان کی نجاست کے حکم کو ترجیح دی ہے[۱]۔

اس کی تفصیل نجاسات کے باب میں ہے۔

مخدرات کے عادی اشخاص کا علاج:

۱۲ - ابن حجر مکی شافعی سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو افیم اور حشیش وغیرہ کا سخت عادی ہو اور اس حالت میں پہنچ گیا ہو کہ ان کا استعمال ترک کردے تو ہلاک ہو جائے گا، تو انہوں نے جواب دیا کہ استعمال نہ کرنے پر اگر اس کی ہلاکت یقینی ہو[۲] تو اس کے لئے نشہ کا استعمال جائز بلکہ جان بچانے کی مصلحت کے پیش نظر واجب ہے، جیسا کہ مضطر کے لئے میتہ کا مسئلہ ہے، البتہ اس شخص پر لازم ہے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۹۵، ۵/ ۲۳۳، الدسوقی ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۷۷، ۴/ ۱۸۷، القلیوبی ۱/ ۶۹، ۴/ ۲۰۳، فتاوی ابن حجر ۴/ ۲۲۳، ۲۳۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۱۷، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۱۰۸۔

(۲) ماہر اطباء کے کہنے سے جو ظن غالب حاصل ہوتا ہے وہ یقین کے قائم مقام ہے۔

کہ وہ اپنے استعمال کی مقدار میں بتدریج کمی کرے، یہاں تک کہ آہستہ آہستہ غیر شعوری طور پر اس کے معدہ کو نشہ کی طلب باقی نہ رہے، حنفیہ میں رملی کہتے ہیں کہ یہ بات ہمارے قواعد کے بھی خلاف نہیں ہے [1]۔

مخدرات کی بیع اوران کو ضائع کرنے کا ضمان:

۱۳ - مخدرات چونکہ بذات خود پاک ہیں، جس کی تفصیل گذر چکی ہے، اور کبھی یہ علاج میں بھی کام آتے ہیں، اس لئے علاج کی غرض سے ان کی بیع جمہور فقہاء کے نزدیک درست ہے، اور اس کو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا، بعض فقہاء نے اس سے حشیش کا استثناء کیا ہے اور اس کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، جیسے ابن نجیم حنفی، اور یہ اس بنا پر کہ حشیش کا استعمال بذات خود گناہ ہے، ابن الشحنہ نے ذکر کیا ہے کہ حشیش بیچنے والے کو سزا دی جائے گی، ابن تیمیہ نے اس کے نجس ہونے کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ شراب کے مانند ہے اور شراب کی بیع صحیح نہیں، اس لئے حنابلہ کے نزدیک حشیش کی بیع بھی صحیح نہیں ہے، بعض مالکیہ کا خیال بھی وہی ہے جو ابن تیمیہ کا ہے۔

لیکن اگر ایسی چیزوں کی بیع علاج جیسی جائز ضرورت کے لئے نہ ہو تو مالکیہ اور شافعیہ نے ایسے شخص کے لئے ان کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، جسے یقین یا گمان غالب ہو کہ خریدار ان کو حرام طور پر استعمال کرے گا، اس صورت میں ان کو ضائع کرنے والا ان کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، شیخ ابو حامد اسفرائینی کو اس سے اختلاف ہے، ''ردالمحتار'' میں ابن عابدین کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ بیع مکروہ ہے اور اس کو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا [1]۔

مخدرات استعمال کرنے والے شخص کے تصرفات کا حکم:

۱۴ - مخدرات کا اتنی مقدار میں استعمال جس سے عقل زائل ہو جائے یا تو دوا کے مقصد سے ہوگا یا کسی اور مقصد سے، اگر دوا کے مقصد سے ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک ایسے شخص کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے۔

لیکن اگر دوا کے مقصد سے نہ ہو اور اس کی عقل زائل ہو جائے تو اس کے تصرفات کے جائز و ناجائز ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس نے تفریح طبع کے لئے افیون کا استعمال کیا تو اس کے تصرفات صحیح ہوں گے، اس لئے کہ یہ معصیت ہے، البتہ حنفیہ نے اس سے ارتداد، حدود کا اقرار اور اپنی شہادت پر دوسرے کو شاہد بنانے کے تصرفات کا استثناء کیا ہے، اور ان کو صحیح نہیں قرار دیا ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جب اس پر غفلت اس قدر طاری ہو جائے کہ آسمان و زمین کی تمیز بھی کھو بیٹھے، لیکن اگر یہ تمیز برقرار ہو تو وہ ہوش مند شخص کے حکم میں ہے اس کا کفر صحیح ہوگا، اسی طرح اس کی طرف سے طلاق، عتاق اور خلع کے تصرفات بھی نافذ ہوں گے۔

ابن عابدین حشیش اور اس سے پیدا ہونے والے نشہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جب حشیش کی وجہ سے عام طور پر فساد پیدا ہونے لگا، تو حنفیہ اور شافعیہ دونوں مذاہب کے مشائخ اور فقہاء نے اس کو حرام قرار دیا، اور اس حالت میں دی گئی طلاق کے وقوع کا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۲۸، ظاہر ہے کہ یہ حکم اسی صورت میں ہے جب مستند اطباء فیصلہ کر دیں کہ اس شخص کے لئے نشہ کا یکلخت ترک کرنا باعث ہلاکت ہوگا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۲، مواہب الجلیل ۱/ ۹۰، المغنی ۴/ ۱۹۲، طبع مطابع مجل العرب، الاتاج ۴/ ۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض، الفتاوی الکبری الفقہیہ ۴/ ۲۳۴۔

فتویٰ دیا۔

بعض حنفیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر بھنگ اور افیون کی وجہ سے عقل زائل ہوجائے، جبکہ ان کا استعمال دوا کے طور پر کیا گیا تھا تو بھی زجر وتنبیہ کے طور پر اس کی طلاق واقع ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے [۱]۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ طلاق اور عتاق کے تصرفات اس کی طرف سے درست ہوں گے، اور اس پر حدود اور جانی ومالی جنایات لازم ہوں گی، البتہ بیع وشراء، اجارہ، نکاح اور اقرار کے تصرفات نافذ ولازم نہ ہوں گے، مالکیہ کا مشہور مسلک یہی ہے [۲]۔

شافعیہ اس کے تمام تصرفات کو صحیح قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس نے معصیت کے ذریعہ اپنی عقل زائل کی ہے، اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کی عقل زائل ہی نہیں ہوئی [۳]۔

حنابلہ کے یہاں قول صحیح یہ ہے کہ بلاضرورت بھنگ وغیرہ کے استعمال سے اگر عقل زائل ہوجائے اور مجنون کی طرح ہوجائے تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں کوئی لذت نہیں ہے۔ امام احمد نے بھنگ کھائے ہوئے شخص اور سکران کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے بھنگ کھائے ہوئے شخص کو بمنزلہ مجنون قرار دیا ہے، اسی قول کو "النظم" اور "الفروع" میں اولیت دی گئی ہے، خرقی کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جس شخص کی عقل نشہ کے بغیر زائل ہوگئی اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، حنابلہ میں زرکشی کہتے ہیں کہ بھنگ ہی کے حکم میں حشیش خبیث بھی ہے، جبکہ ابو العباس ابن تیمیہ کی رائے میں یہ نشہ آور مشروب پینے کے حکم میں ہے، یعنی اس پر بھی حد واجب ہوگی، اگر حشیش مسکر ہو یا اس کی مقدار کثیر مسکر ہو تو یہی قول صحیح ہے، ورنہ حرام تو ہوگی مگر اس کا استعمال کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی، صرف تعزیر واجب ہوگی [۱]۔

مخدرات استعمال کرنے والے کی سزا:

۱۵ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے بطور دوا مخدرات کا استعمال کیا، اور اس کی عقل زائل ہوگئی تو اس پر کوئی سزا نہ ہوگی، نہ حد نہ تعزیر، اور اگر کسی نے بلاضرورت مسکرات کی اتنی مقدار استعمال کی کہ اس کی عقل زائل ہوگئی تو جمہور علماء کے نزدیک اس پر بھی حد واجب نہیں ہوگی، لیکن ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر خاص حشیش کے تعلق سے یہ ہے کہ اس کے استعمال کرنے والے پر حد واجب ہوگی، کیونکہ ان کے یہاں حشیش اور دیگر مسکرات کے درمیان فرق ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ حشیش کا استعمال طلب واشتہاء کے ساتھ ہوتا ہے، جبکہ بھنگ وغیرہ میں یہ بات نہیں ہوتی، تو گویا ان کے نزدیک حکم کا مدار اشتہاء نفس پر ہے۔

فقہاء کے یہاں یہ بھی ایک متفقہ مسئلہ ہے کہ بلاعذر مخدرات استعمال کرنے والے کی تعزیر واجب ہے، البتہ شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ افیون وغیرہ کو اگر گلا دیا جائے اور اس میں شدت پیدا ہوجائے اور وہ جھاگ پھینک دے تو نجاست اور حد دونوں لحاظ سے یہ شراب کے حکم میں ہے، جیسا کہ روٹی کے بارے میں یہی حکم ہے جب اس کو گلا کر مذکورہ حالت میں لے آیا جائے، بلکہ افیون میں یہ بات بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۴، فتح القدیر ۳/ ۴۰، حاشیہ ابی السعود علی منلا مسکین ۲/ ۱۱۰، البحر الرائق ۳/ ۲۶۶، ۲۶۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۵۳۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۵، بلغۃ السالک ۲/ ۵۴۳، طبع دار المعارف، العدوی علی الخرشی ۴/ ۳۲۔

(۳) شرح البہجہ ۴/ ۲۴۶، ۲۴۷، اعانۃ الطالبین ۴/ ۵۔

(۱) الانصاف ۸/ ۴۳۸، کشاف القناع ۵/ ۳۴۳۔

شافعیہ نے مخدرات استعمال کرنے والے شخص کی سزا میں یہ قید لگائی ہے کہ اگر وہ شخص استعمال سے قبل مجبوری کی حالت میں نہ پہنچا ہو (جس کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے) تو اس کو سزا دی جائے گی، لیکن اگر اس نے بحالت مجبوری مسکر کا استعمال کیا ہو تو تعزیر نہیں کی جائے گی، بلکہ اس پر اس عادت سے خلاصی پانے کی تدبیر واجب ہوگی، خواہ اس کی ضد استعمال کر کے ہو یا مقدار خوراک بتدریج کم کر کے (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۶۵، الجوہرہ ۲/ ۲۲۸، درالمنتقی شرح الملتقی بہامش مجمع الانہر ۱/ ۶۱۰، الدسوقی ۴/ ۳۱۳، الحطاب ۱/ ۹۰، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰، إعانۃ الطالبین ۴/ ۱۵۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۲۳، ۲۲۵، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۱۹۸، ۲۱۴۔

تخذیل

تعریف:

۱- تخذیل کا لغوی معنی ہے: آدمی کو اپنے ساتھی کی مدد چھوڑنے پر اکسانا اور اس کی مدد کرنے سے روکنا، کہا جاتا ہے: "خذّلته تخذيلا" میں نے اس کو ناکامی اور ترک جنگ پر آمادہ کیا (۱)۔

اور اصطلاح میں تخذیل لوگوں کو حملہ و جہاد سے روکنے اور اس کی خاطر نکلنے سے بے رغبتی پیدا کرنے کو کہتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- مجاہدین کو جہاد سے روکنا حرام ہے، خواہ کسی بھی ذریعہ سے ہو، قول سے ہو یا فعل سے، اللہ تعالی نے جہاد سے روکنے والوں کی مذمت فرمائی ہے: "قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الْمُعَوِّقِيْنَ مِنْكُمْ وَ الْقَائِلِيْنَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لَا يَأْتُوْنَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيْلًا" (۳) (اللہ تم میں سے ان لوگوں کو خوب جانتا ہے جو مانع ہوتے ہیں اور جو اپنے بھائیوں سے کہتے رہتے ہیں کہ ہمارے پاس آ جاؤ، اور یہ لوگ لڑائی میں تو بس نام ہی کو آتے ہیں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "خذل"۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۶۲ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۰۔
(۳) سورۂ احزاب/ ۱۸۔

نیز منافقین کے بارے میں ارشاد باری ہے: "فَرِحَ الْمُخَلَّفُوْنَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُوْلِ اللّٰهِ وَكَرِهُوْا أَنْ يُجَاهِدُوْا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَقَالُوْا لَاتَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْكَانُوْا يَفْقَهُوْنَ"[1] ((یہ) پیچھے رہ جانے والے رسول اللہ کے (جانے کے)بعد اپنے بیٹھے رہنے پر خوش ہو گئے اور ان کو گراں گذرا کہ یہ اپنا مال اور اپنی جان کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کریں اور یہ کہنے لگے کہ (ایسی تیز) گرمی میں (گھر سے) مت نکلو، آپ کہہ دیجئے کہ جہنم کی گرمی (اس سے بھی) زائد تیز ہے، کاش وہ سمجھتے ہوتے!)۔

جہاد سے روکنے والے یا بری خبریں پھیلانے والے کو جہاد میں شامل کرنے کا حکم:

۳- امیر کو چاہئے کہ اپنے ساتھ کسی ایسے شخص کو لشکر میں شامل نہ کرے جو لوگوں کو جہاد سے روکے اور ان میں جنگ کی طرف سے بے رغبتی پیدا کرے، جیسے یوں کہے کہ گرمی یا ٹھنڈک شدید ہے یا بہت زیادہ مشکل پیش آئے گی، اس لشکر کو شکست سے بچانا بہت مشکل ہے وغیرہ، اسی طرح امیر اپنے ساتھ کسی ایسے آدمی کو بھی نہ لے جو لوگوں میں بزدلی پیدا کرنے کے لئے بری خبریں پھیلائے، مثلاً کہے کہ مسلمانوں کا لشکر تو ہلاک ہوگیا، مسلمانوں کے پاس کفار کے مقابلے میں کوئی مدد اور طاقت نہیں، کفار کے پاس بڑی قوت وکمک اور جرأت وتحمل ہے، ان کے سامنے کسی کا ٹھہرنا بہت مشکل ہے وغیرہ، اسی طرح لشکر میں کسی ایسے شخص کو بھی شامل کرنا صحیح نہیں ہے، جو مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرکے کفار کی مدد کرے اور کفار کو مسلمانوں کی کمزوریوں کی اطلاع دے، مسلمانوں کی خبروں اور ان کی پوشیدہ چیزوں کو بتانے کے بارے میں ان سے خط وکتابت کرے اور کفار کے جاسوسوں کو پناہ دے، اسی طرح اس شخص کو بھی شامل کرنا درست نہیں جو مسلمانوں کے درمیان عداوت کی آگ بھڑکائے اور ان میں بگاڑ پیدا کرنے کی کوشش کرے، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: "وَ لَوْأَرَادُوْا الْخُرُوْجَ لَأَعَدُّوْا لَهُ عُدَّةً وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قِيْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقَاعِدِيْنَ، لَوْخَرَجُوْا فِيْكُمْ مَازَادُوْكُمْ إِلَّا خَبَالاً وَّلَأَوْضَعُوْا خِلَالَكُمْ يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ"[1] (اور اگر ان لوگوں نے چلنے کا ارادہ کیا ہوتا تو اس کا کچھ سامان تو کرتے، لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا، اسی لئے انہیں جمارہنے دیا اور کہہ دیا گیا کہ بیٹھنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہو، اگر یہ لوگ تمہارے ساتھ شامل ہوکر چلتے تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے، یعنی تمہارے درمیان فتنہ پردازی کی فکر میں دوڑے دوڑے پھرتے)، اور اس لئے بھی کہ یہ لوگ مسلمانوں کے لئے باعث نقصان ہیں، اس لئے ان کو روکنا لازم ہے، اور اگر ان میں کا کوئی فرد اسلامی لشکر کے ساتھ نکل جائے تو اس کا حصہ نہیں نکالا جائے گا، بلکہ کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، چاہے وہ مسلمانوں کی حمایت کا خوب مظاہرہ کرے، اس لئے کہ شاید اس کا یہ مظاہرہ منافقانہ ہو، جس کی وجہ ظاہر ہے، اس لئے ایسا شخص نقصان محض ہے، اس کا مال غنیمت میں کچھ بھی استحقاق نہیں ہے، اور اگر خود امیر ہی ان مذکورہ لوگوں میں سے ہو تو اس کے ساتھ جہاد کے لئے نکلنا پسندیدہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسے لوگوں کا جو مسلمانوں کے لئے مضر ہوں جب تابع کی حیثیت سے نکلنا ممنوع ہے تو ان کو متبوع بنانا بدرجۂ اولی ممنوع ہوگا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ایسے امیر کے ساتھ نکلنے میں نقصان کا خطرہ ہے[2]۔

---

(۱) سورۂ توبہ/۸۱۔

(۱) سورۂ توبہ/۴۶، ۴۷۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۳۷۲ طبع المنار، کشاف القناع ۳/ ۶۲، طبع مکتبۃ

تخریب

دیکھئے: ''جہاد''۔

= المصر الحدیثہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۷، طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰ طبع المکتب الاسلامی، تفسیر الجصاص ۳/ ۱۴۸۔

تخریج مناط

تعریف:

۱- تخریج اور استخراج ایک ہی معنی میں ہیں جیسے استنباط۔

''مناط'' کا معنی ہے: لٹکانے کی جگہ۔

اصولیین کے نزدیک حکم کا مناط اس کی علت ہے (۱)۔

تخریج مناط: جب نص یا اجماع صرف حکم پر دلالت کرے، اس کی علت نہ بتائے تو اس کی علت نکالنے کے لئے نظر واجتہاد کا نام تخریج مناط ہے، یہ کام مجتہد کا ہے، وہی اپنی رائے سے علت کا استخراج کرے گا، مثلاً شراب پینے کی حرمت کے لئے طرب انگیز شدت کو علت قرار دیا گیا، دھار دار چیز سے عمداً قتل کرنے میں وجوب قصاص کے لئے ظلم وعدوان کو علت کا درجہ دیا گیا، اور گیہوں وغیرہ میں ربا الفضل کے لئے طعم کو علت بتایا گیا وغیرہ، علت کی تخریج کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس پر دوسری ان چیزوں کو قیاس کیا جا سکے جن میں یہ علت موجود ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مناسبت:

۲- مناسبت نام ہے وصف اور حکم کے درمیان رابطے کے بیان اور اظہار کے ذریعہ علت کی تعیین کا، جو اعتراضات اور موانع سے

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، المعجم الوسیط ''خرج'' و''ناط''۔

(۲) الاحکام للآمدی ۳/ ۶۳، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۳۳، روضۃ الناظر ص ۱۴۷۔

بجتے ہوئے عقل سلیم کے دائرۂ ادراک میں آسکے، مناسبت کے اسی استخراج کا نام تخریج مناط ہے (۱)۔

اسی بنا پر تخریج مناط مناسبت کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تخریج مناط کبھی مناسبت کے استخراج کے ذریعہ ہوتی ہے اور کبھی دوسرے ذریعہ سے۔

اجمالی حکم:

۳- بعض اصولیین نے تخریج مناط کو علت کے کئی مسالک میں سے ایک مسلک قرار دیا ہے، اس لئے کہ تخریج مناط علت کے استخراج کے لئے اجتہاد کرنے کا نام ہے، لیکن درجہ کے لحاظ سے یہ تحقیق مناط اور تنقیح مناط سے کمتر ہے، اسی بنا پر اس سے استدلال کرنے کے سلسلے میں اصولیین کا اختلاف ہوا ہے، اہل ظاہر، شیعہ اور بغدادی معتزلہ کی ایک جماعت نے اس کا انکار کیا ہے، امام غزالی اس تعلق سے فرماتے ہیں کہ علت مستنبطہ کے ذریعہ حکم لگانا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، بلکہ کبھی علت کا علم ایماء اور اشارۃ النص سے ہوتا ہے تو وہ منصوص کے حکم میں ہوتی ہے، اور کبھی اجتہاد وقیاس سے اس کا علم ہوتا ہے...... الخ، اس کے بعد امام غزالی لکھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک پہلی دونوں قسموں یعنی تحقیق مناط اور تنقیح مناط سے قریب ہے، اور پہلی قسم یعنی تحقیق مناط متفق علیہ ہے، اور دوسری قسم یعنی تنقیح مناط اکثر اصولیین کے نزدیک مسلم ہے (۲)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۲۷۳، ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۱۴۔
(۲) الاحکام للآمدی ۳/ ۶۳، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۳۳، ۲۳۴، حاشیہ جمع الجوامع ۲/ ۲۹۳۔

تخصّر

تعریف:

۱- لغت میں تخصر کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: "خصر" یعنی کمر پر ہاتھ رکھنا، لفظ "اختصار" بھی تخصر کے معنی میں آتا ہے۔

"خصر" سے مراد انسان کے جسم کا درمیانی حصہ ہے اور وہ دونوں سرینوں کے اوپر کا پتلا حصہ ہے، اس کی جمع "خصور" ہے، جیسے فلس کی جمع فلوس ہے، تثنیہ "خصران" اور "خاصرتان" مشہور ہیں۔

اختصار اور تخصر کا مطلب ہے کہ مرد حالت نماز میں یا اس کے باہر اپنی کمر پر ہاتھ رکھے، اور یہ "مخصرۃ" یعنی جس پر ٹیک لگائی جائے مثلاً لاٹھی وغیرہ، پر ٹیک لگانے سے ماخوذ ہے، نبی کریم ﷺ سے ایک روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يصلي الرجل مختصرا ومتخصرا" (۱) (حضور اکرم ﷺ نے مرد کو کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے)۔

بعض لوگوں نے کہا: اس سے مراد کوئی ٹیکنے والی چیز لاٹھی وغیرہ ہے، اور بعض نے کہا کہ مرد اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھے یہی مراد ہے، حدیث میں آیا ہے: "الاختصار في الصلاة راحة أهل النار" (۲) (نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنا اہل جہنم کی استراحت ہے) یعنی

(۱) حدیث: "نهى أن يصلي الرجل مختصرا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "الاختصار في الصلاة......" کی روایت بیہقی (۲/ ۲۸۶ طبع

یہ نماز میں یہودیوں کا عمل ہے اور وہ اہل جہنم ہیں، ابن منظور کہتے ہیں کہ اہل نار کی طرف جو راحت منسوب کی گئی ہے اس سے مراد جہنم کی راحت نہیں ہے، اس لئے کہ جہنم میں ان کے لئے راحت کہاں؟ اس سے مراد دنیا میں حالت نماز میں ان کی راحت ہے، یعنی وہ جب اپنی نماز میں اپنا ہاتھ کمر پر رکھتے ہیں تو راحت محسوس کرتے ہیں، اور ان یہودیوں کا نام اہل جہنم اس لئے رکھا گیا کہ بالآخر ان کا ٹھکانہ جہنم ہی ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کو جہنم میں اس طرح کرنے سے راحت حاصل ہوگی [۱]۔

اصطلاحی طور پر تخصر کا استعمال بھی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک نماز میں تخصر مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ نماز کی ہیئت ماثورہ کے خلاف ہے، نیز اس میں تکبر کرنے والوں کے ساتھ تشبہ ہے، نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يصلي الرجل مختصرا" [۳] (نبی کریم ﷺ نے اختصار کی حالت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا)، حضرت ابوہریرہ ہی سے دوسری روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الخصر في الصلاة" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے نماز میں خصر سے منع فرمایا ہے) یعنی کمر پر ہاتھ رکھنے سے۔

ایک روایت میں ہے: "نهى أن يصلي الرجل متخصّرا" (صاد کی تشدید کے ساتھ) مطلب یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے کمر پر ہاتھ رکھنا ممنوع ہے، جب تک کہ کوئی ایسی حاجت نہ ہو جو تخصر کی داعی ہو، البتہ اگر کوئی عذر ہو مثلاً کمر میں درد کی وجہ سے یا قیام لیل میں تھکان کی وجہ سے ہاتھ رکھے تو مقتضائے حاجت کے حدود میں بقدر ضرورت اس کی اجازت ہے، اس سے زیادہ نہیں [۲]، اس کے بارے میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے: "المتخصرون يوم القيامة على وجوههم النور" [۳] (تخصر کرنے والوں کے چہروں پر قیامت کے دن نور ہوگا)، ثعلب کہتے ہیں کہ مراد شب بیدار عابدین ہیں، کہ وہ جب تھک جاتے ہیں تو اپنی کمر پر ہاتھ رکھ لیتے ہیں، صاحب "القاموس" نے بھی ان کی تائید کی ہے اور حدیث کی

= دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے میزان میں اسے ضعیف قرار دیا ہے (۲/ ۳۹۴ طبع الحلبی)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ "خصر"۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۶۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب للشیرازی ۱/ ۹۶، الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۷۴ مکتبۃ النصر الحدیثہ، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۷۴ طبع الفلاح، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۹۔

(۳) حدیث: "نهى أن يصلي الرجل مختصرا" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن الخصر في الصلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۶۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، ابن عابدین ۱/ ۴۳۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۰، ۱۹۱ طبع دار الإیمان، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۹۶، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۵۹، الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۷۴ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۷۴ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۹۵ المکتب الإسلامی، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۸، ۸۹، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین للنووی ۲/ ۱۱۹۴۔

(۳) حدیث: "المتخصرون يوم القيامة على وجوههم النور" اسی طرح یہ حدیث کتاب النہایہ لابن الاثیر (۲/ ۳۶ طبع دار الکتب العربیہ عیسی الحلبی) اور تاج العروس (۱۱/ ۱۷۵ طبع الکویت) میں وارد ہوئی ہے۔ کتب حدیث میں اس کی تخریج ہمیں نہیں ملی۔

تفسیر اس سے الگ کی ہے [۱]۔

ابوداؤد اور نسائی نے سعید بن زیاد کے طریق سے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "**صليت إلى جنب ابن عمر فوضعت يدي علىٰ خاصرتي، فلما صلى قال: هذا الصلب في الصلاة، وكان رسول الله ﷺ ينهى عنه**" [۲] (میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بازو میں نماز پڑھی، تو میں نے اپنا ہاتھ اپنی کمر پر رکھا، جب حضرت ابن عمرؓ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: نماز میں یہ صلیب بنانے کے مرادف ہے، رسول اللہ ﷺ تو اس سے روکتے تھے)۔

رہا خارج نماز کمر پر ہاتھ رکھنا تو "تنویر الابصار" اور اس کی شرح میں ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے [۳]، اس لئے کہ یہ متکبرین کا عمل ہے (دیکھئے "صلاۃ" کے تحت "مکروہات صلاۃ" کی بحث)۔

رہا اختصار اس معنی میں کہ نماز کی حالت میں لاٹھی وغیرہ سے ٹیک لگانا تو اس کے حکم کی تفصیل "استناد" کی اصطلاح کے ذیل میں گذر چکی ہے [۴]۔

خطبۂ جمعہ میں عصا وغیرہ سے ٹیک لگانا:

۳- جمعہ کا خطبہ دیتے وقت عصا وغیرہ سے ٹیک لگانا مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی خطبہ کی سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک عصا دائیں ہاتھ میں ہو، جبکہ شافعیہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں ہو جو تلوار چلانے والے اور تیر پھینکنے والے کا طریقہ ہے، اور اپنا دایاں ہاتھ خطیب منبر کے کنارے رکھے، فقہ حنبلی کی کتاب "کشاف القناع" میں لکھا ہے کہ خطیب عصا کو دونوں ہاتھوں میں سے کسی بھی ہاتھ میں رکھ سکتا ہے، مگر صاحب "الفروع" کا بیان ہے کہ بائیں ہاتھ میں رکھے اور دائیں ہاتھ سے منبر کے کنارے پر ٹیک لگائے، لیکن اگر کوئی ٹیک لگانے والی چیز نہ ملے تو شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھے یا دونوں کو نیچے چھوڑ دے، ان سے کھیل نہ کرے [۱]۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر "الفتاوی الہندیہ" کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ جمعہ کے دن خطبہ کے دوران عصا یا کمان سے خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے، صرف ان علاقوں میں خطیب کو تلوار لٹکانی چاہئے جو جنگ کے ذریعہ فتح کئے گئے ہوں [۲]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کمان اور تلوار بھی عصا کے حکم میں ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک کمان وتلوار سے بہتر لاٹھی ہے، اور کمان سے مراد دسوقی کے بیان کے مطابق "قوس النشاب" یعنی وہ عربی کمان ہے جو لمبی اور سیدھی ہوتی ہے، عجمی کمان مراد نہیں ہے، جو چھوٹی اور ٹیڑھی ہوتی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے خطبۂ جمعہ میں عصا وغیرہ سے ٹیک لگانے کے تعلق سے اپنے نقطۂ نظر پر استدلال اس روایت سے کیا ہے جس کو ابوداؤد نے الحکم بن حزن کے حوالے سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**وفدت على النبي ﷺ فشهدنا معه الجمعة،**

---

(۱) شرح القاموس، النہایہ لابن اثیر مادۂ "خصر"۔

(۲) حدیث: "**هذا الصلب في الصلاة**......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے عراقی نے تخریج الاحیاء میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (۱/ ۱۵۶ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

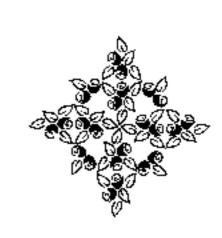
(۳) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۹، ابن عابدین ۱/ ۴۳۲، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۳۷۷، دار القرآن الکریم بیروت۔

(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۱۰۳۔

(۱) حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۸۲، ۲۸۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۳۶ طبع النصر، الزرقانی ۲/ ۶۰ طبع الفکر۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

فقام متوكئا على سيف أو قوس أو عصا مختصرا"[۱]
(میں نبی کریم ﷺ کے پاس وفد کے ساتھ حاضر ہوا تو ہم نے نماز جمعہ آپ ﷺ کے ساتھ پڑھی، آپ ﷺ تلوار یا کمان یا لاٹھی سے ٹیک لگا کر کھڑے تھے)۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اصحاب منبر ائمہ کے لئے جمعہ کے دن مستحب ہے کہ وہ خطبہ کے وقت کھڑے ہونے کی حالت میں ٹیک لگانے کی غرض سے عصا ساتھ میں رکھیں، اسی طرح ہم نے دیکھا اور سنا ہے[۲]۔

(۱) حضرت حکم بن حزن کی حدیث کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۵۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور التلخیص میں ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے (۲/ ۶۵ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۷ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳ طبع الفکر، الزرقانی ۲/ ۶۰ طبع الفکر، المدونۃ الکبری ۱/ ۱۵۱ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲ طبع المکتب الإسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۸۲، ۲۸۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۳۶ طبع النصر، الإنصاف ۲/ ۳۹۷ طبع التراث، المغنی ۲/ ۳۰۹ طبع ریاض۔

تخصیص

تعریف:

۱- تخصیص الإنسان بالشيء کا معنی ہے: کسی چیز کے بارے میں انسان کو دوسروں پر ترجیح دینا۔

جمہور اصولیین کی اصطلاح میں تخصیص کا اطلاق عام میں سے بعض افراد کو دلیل کے ذریعہ نکالنے پر ہوتا ہے، خواہ وہ دلیل مستقل ہو یا غیر مستقل، متصل ہو یا غیر متصل[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک عام میں سے بعض افراد کو دلیل مستقل متصل کے ذریعہ مخصوص ومحصور کرنے کا نام تخصیص ہے، اس طرح اس سے استثناء اور صفت وغیرہ نکل گئے، اس لئے کہ ان میں دلیل غیر مستقل کے ذریعہ حصر ہوتا ہے، اسی طرح نسخ بھی خارج ہوگیا، کیونکہ اس میں غیر متصل دلیل کے ذریعہ نکالنا ہوتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نسخ:

۲- نسخ دور کرنے اور زائل کرنے کو کہتے ہیں۔

اصولیین کی اصطلاح میں شارع کی جانب سے حکم متقدم کو حکم

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۲۸، جمع الجوامع ۲/ ۲، ۳۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱، کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۰۶، التوضیح، شرح التنقیح لصدر الشریعہ ۲/ ۲۰۔

متأخر سے دلیل کے ذریعہ ختم کرنے کو نسخ کہتے ہیں۔

نسخ اور تخصیص کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخصیص میں حکم کا ختم کرنا نہیں ہوتا، جبکہ نسخ میں ثبوت حکم کے بعد رفع حکم ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک ایک فرق یہ بھی ہے کہ تخصیص دلیل متصل کے ذریعہ تحدید حکم کا نام ہے، جبکہ نسخ میں بعد کی دلیل کے ذریعہ تحدید حکم ہوتا ہے [۱]۔

ب-تقیید:

۳- "تقیید" کسی لفظ مطلق کے دائرۂ اطلاق کو کسی ایسے لفظ کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے محدود کرنے کا نام ہے جو شرط یا صفت یا حال جیسی قیدوں کے ساتھ اس کے مربوط ہونے پر دلالت کرے۔

اس کی مثال لفظ "رجل" ہے، جب اس کے ساتھ مثلاً لفظ "مؤمن" شامل کردیا جائے اور کہا جائے: "رجلٌ مومنٌ" (مرد مؤمن) تو لفظ "رجل" تو مطلق ہے، جس کا اطلاق ہر اس فرد پر ہوگا جس میں رجولیت ہوگی، یعنی نوع انسانی کا ہر بالغ مرد "رجل" ہے، خواہ وہ مؤمن ہو یا غیر مؤمن، لیکن اس کے ساتھ جب لفظ "مؤمن" مل گیا تو اس کا عموم سمٹ کر مؤمن تک محدود ہوگیا اور غیر مؤمن اس سے خارج ہوگیا۔

تقیید ہمیشہ مطلق الفاظ کی ہوگی، تاکہ ان کا دائرہ عام نہ رہے اور اپنے معنی کے تحت آنے والی تمام شکلوں تک وسیع نہ ہو، بلکہ صرف ان ہی شکلوں تک محدود رہے جن میں وہ قید پائی جائے۔

جبکہ تخصیص ہمیشہ عام الفاظ کی ہوگی، تاکہ اس کا دائرہ اپنے عموم سے محدود ہوکر اپنے مصداق کے بعض افراد تک خاص رہ جائے۔

(۱) المستصفی للغزالی ۱/۱۰۷، کشف الأسرار للبزدوی ۱/۳۰۷۔

ج-استثناء:

۴- متعدد افراد میں سے بعض افراد کو "إلا" یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ نکالنے [۱] یا صدر کلام میں شامل افراد کے حکم میں بعض افراد کو داخل ہونے سے روکنے کا نام استثناء ہے [۲]۔

جمہور اصولیین کے نزدیک استثناء بھی عام کے مخصصات کی ایک قسم ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ عام کے لئے مخصص نہیں ہے، بلکہ یہ عام کو اس کے بعض افراد تک محدود کرتا ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

۵-تخصیص عقلی طور پر ممکن ہے اور استقرائی طور پر اس کا وقوع ثابت ہے، لفظ عام جمع نہ ہو تو تخصیص فرد واحد تک جائز ہے، اور جمع ہونے کی صورت میں اقل جمع یعنی تین تک تخصیص ہوسکتی ہے، حنفیہ کے نزدیک تخصیص عقل سے بھی ہوسکتی ہے، جیسا کہ لفظ سے ہوتی ہے [۴]۔

اصولیین کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ تخصیص کے بعد بقیہ افراد کے حق میں عام کا حقیقی عموم باقی رہتا ہے یا وہ صرف مجازی طور پر عام رہ جاتا ہے، اس سلسلے میں سب سے مناسب بات جس کو حنابلہ اور اکثر حنفیہ وشافعیہ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ حقیقی عموم باقی رہتا ہے، بعض فقہاء نے عموم حقیقی کی بقا کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ بقیہ افراد غیر محدود ہوں، اور دوسرے فقہاء نے کچھ اور بھی قیدیں لگائی ہیں۔

بزدوی کہتے ہیں کہ عام میں جن لوگوں نے صرف اجتماع کی

(۱) روضۃ الناظر رص ۱۳۲، جمع الجوامع ۲/۹، ۱۰، المستصفی للغزالی ۲/۱۶۳۔
(۲) التوضیح ۲/۲۰، مسلم الثبوت ۱/۳۱۶۔
(۳) مسلم الثبوت ۱/۳۰۰، ۳۰۱، جمع الجوامع ۲/۹۔
(۴) مسلم الثبوت ۱/۳۰۶، ۳۰۷، جمع الجوامع ۲/۳۔

شرط لگائی ہے استغراق کی نہیں، وہ لوگ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی وہ حقیقتاً عام باقی رہے گا، مگر جن لوگوں نے استیعاب واستغراق کی بھی شرط لگائی ہے وہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد اس پر عام کا اطلاق محض مجازاً ہوتا ہے، چاہے اس میں سے ایک ہی فرد کی تخصیص ہوئی ہو[۱]۔

تخصیص کے بعد عام کی حجیت باقی رہتی ہے یا نہیں؟ یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے، اکثر اصولیین کا مسلک اور مذہب حنفی کا قول صحیح یہ ہے کہ اس کی حجیت باقی رہتی ہے، خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول، بعض فقہاء نے اس کی حجیت کے لئے مخصوص کے معلوم ہونے کی قید لگائی ہے، یعنی مخصوص مجہول نہ ہو، کرخی کہتے ہیں کہ سرے سے اس کی حجیت ہی ختم ہوجاتی ہے، شافعیہ میں ابوثور کا قول بھی یہی ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۰۷، جمع الجوامع ۲/ ۵، ۶۔

(۲) کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، جمع الجوامع ۲/ ۶، ۷، مسلم الثبوت ۱/ ۳۰۸۔

تخطّي الرقاب

تعریف:

۱ – لغت میں ''تخطی'' کے معنی تجاوز کرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: ''تخطی الناس واختطاهم'' یعنی لوگوں سے اس نے تجاوز کیا، اور کہا جاتا ہے: "تخطیتُ رقاب الناس" جب تم لوگوں کی گردنیں پھاند جاؤ، ابن المنیر کہتے ہیں کہ حدیث پاک: "فلم یفرق بین اثنین''[۱] (دوشخصوں کے درمیان تفریق نہ کرے) میں دوشخصوں کے درمیان جس تفریق سے منع کیا گیا ہے اسی حکم میں دوشخصوں کے درمیان بیٹھنا یا ان میں سے کسی کو ہٹا کر اس کی جگہ بیٹھ جانا داخل ہے، اور کبھی محض گردن پھاندنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

پھاندنے میں پھاندنے والے کے دونوں پاؤں، دونوں بیٹھے ہوئے شخص کے سروں یا ان کے مونڈھوں سے بلند ہوجاتے ہیں، اور بسا اوقات اس کے پاؤں میں لگی ہوئی چیز ان دونوں کے کپڑوں میں بھی لگ جاتی ہے[۲]۔

"تخطی" اصطلاح میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے۔

(۱) حدیث: "فلم یفرق بین اثنین" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۲۱، فتح الباری ۲/ ۳۹۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۹ طبع ریاض الحدیثہ۔

تخطی الرقاب ۲

اجمالی حکم:

۲- مختلف مواقع پر گردن پھاندنے کے مختلف احکام ہیں:

جمعہ میں گردن پھاندنے کی حرکت کا صدور امام سے بھی ہوسکتا ہے اور غیر امام سے بھی۔

اگر امام گردن پھاندے اور اس کو اپنی جگہ تک پہنچنے کے لئے اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو بلاکراہت اس کے لئے یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہ مقام حاجت ہے۔

اور اگر کوئی دوسرا شخص گردن پھاندے تو حنفیہ کے نزدیک دو حال سے خالی نہیں، مسجد میں وہ خطبہ شروع ہونے سے قبل داخل ہوا ہو یا خطبہ شروع ہونے کے بعد، اگر خطبہ شروع ہونے سے پہلے وہ مسجد میں داخل ہوا ہو تو تخطی میں حرج نہیں، اگر اس شخص کو آگے کی صفوں کے سوا بیٹھنے کی جگہ نہ ہو تو وہ بوجہ ضرورت تخطی کرسکتا ہے، بشرطیکہ کسی کو ایذاء نہ پہنچے، اس لئے کہ مستحب یہ ہے کہ خطبہ شروع ہونے سے قبل آگے بڑھ کر اور محراب سے قریب ہوکر بیٹھے، تاکہ ایک طرف بعد میں آنے والوں کے لئے بیٹھنے کی گنجائش رہے اور دوسری طرف امام سے قرب کی فضیلت حاصل ہو۔

لیکن جب پہلے آنے والے شخص نے یہ نہیں کیا تو گویا اس نے بلاوجہ افضل جگہ کو ضائع کیا، لہذا بعد میں آنے والے کے لئے اس چھوڑی ہوئی جگہ تک پہنچنے کی اجازت ہوگی۔

لیکن اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت داخل ہوا جس وقت امام خطبہ دے رہا تھا تو اس پر ضروری ہے کہ سردست جو جگہ مل جائے وہیں بیٹھ جائے، اس لئے کہ حالت خطبہ میں اس کا مسجد میں چلنا اور آگے بڑھنا ممنوع ہے، فرمان نبوی ہے: "فلم یفرق بین اثنین" (پس دو شخصوں کے درمیان تفریق نہ کرے)، ایک دوسرے موقع پر ارشاد فرمایا: "لم یتخط رقبة مسلم ولم یؤذ أحدا"[1] (کسی مسلمان کی گردن نہ پھاندے اور نہ کسی کو ایذاء پہنچائے)، اور حضور ﷺ نے ایک گردن پھلانگ کر آگے بڑھنے والے شخص سے فرمایا: "اجلس، فقد آذیت و آنیت"[2] (بیٹھ جاؤ تم نے لوگوں کو تکلیف پہنچائی اور خود آنے میں دیر کی)۔

مالکیہ کے نزدیک مسجد میں داخل ہونے والے شخص کے لئے منبر پر خطیب کے بیٹھنے سے قبل اگر آگے جگہ خالی ہو تو صفوں کو پھاندنے کی اجازت ہے، منبر پر خطیب کے بیٹھنے کے بعد تخطی جائز نہیں، اگرچہ آگے جگہ خالی ہو[3]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر داخل ہونے والے شخص کو کوئی جگہ نہ ملے جبکہ اس کے آگے جگہ خالی ہو، مگر وہاں تک پہنچنا ایک دو شخصوں کی گردن پھاندے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے لئے تخطی مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ معمولی ہے، لیکن اگر اس کے آگے کافی لوگ ہوں تو اس صورت میں اگر اسے امید ہو کہ جماعت کھڑی ہوتے وقت لوگ آگے بڑھ جائیں گے تو وہ پیچھے ہی بیٹھ جائے اور نماز شروع ہونے کا انتظار کرے، اور اگر اسے لوگوں کے آگے بڑھنے کی امید نہ ہو تو اس کے لئے خالی جگہ تک پہنچنے کے لئے گردن پھاندنا جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ضرورت ہے، امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ اگر خالی جگہ تک پہنچنے کے لئے تخطی کے سوا

---

(۱) حدیث: "ولم یتخط رقبة مسلم ولم یؤذ أحدا" کی روایت ابوداؤد (۱/۶۶۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن خزیمہ (۳/۱۵۷، ۱۵۸ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث: "اجلس فقد آذیت و آنیت" کی روایت احمد (۴/۱۸۸ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۱/۶۶۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو قوی قرار دیا ہے (۲/۳۹۲ طبع السلفیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۵۳، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۷، ۱۴۸، منہاج الطالبین ۱/۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۴۹، ۳۵۰، جواہر الاکلیل ۱/۹۷، الشرح الکبیر ۱/۳۸۵۔

چارہ نہ ہو تو مسجد میں آنے والے کے لئے تخطی جائز ہے[۱]۔

۳- اگر کوئی شخص ایک جگہ بیٹھ جائے، پھر اس کو کوئی ضرورت پیش آجائے یا وضو کی حاجت ہو جائے تو اس کو مسجد سے باہر نکلنے کی اجازت ہے، چاہے تخطی کرنی پڑے، عقبہ کہتے ہیں: "**صليت وراء النبي ﷺ بالمدينة العصر فسلم، ثم قام مسرعا فتخطى رقاب الناس إلى بعض حجر نسائه، فقال: ذكرت شيئا من تبر عندنا، فكرهت أن يحبسني، فأمرت بقسمته**"[۲] (میں نے نبی کریم ﷺ کے پیچھے مدینہ میں عصر کی نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے سلام پھیرا، پھر تیزی کے ساتھ کھڑے ہوئے اور لوگوں کی گردنیں پھاندتے ہوئے بعض ازواج کے حجرے میں داخل ہوئے، پھر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مجھے اپنے پاس رکھے ہوئے سونے کے ٹکڑے کا کچھ حصہ یاد آگیا، مجھے یہ ناگوار معلوم ہوا کہ وہ میری یکسوئی میں خلل ڈالیں اس لئے میں نے اسے تقسیم کرنے کا حکم دیا)۔ اگر کوئی شخص اپنی جگہ سے اٹھ کر چلا جائے اور پھر واپس ہو تو سابق جگہ پر بیٹھنے کا زیادہ حق دار وہی ہے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**من قام من مجلسه ثم رجع إليه فهو أحق به**"[۳] (جو شخص اپنی جگہ سے اٹھ جائے اور پھر واپس ہو تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے)، اپنی جگہ تک پھاند کر جانے کا حکم وہی ہے جو سامنے خالی جگہ دیکھ کر پھاندنے کا حکم ہے، جیسا کہ گذرا[۴]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۸، جواہر الإکلیل ۱/۷۹، الشرح الکبیر ۱/۳۸۵، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۱۲۱، منہاج الطالبین ۱/۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۴۹، ۳۵۰۔

(۲) حدیث: "**ذكرت شيئا من تبر عندنا......**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۳۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**من قام من مجلسه ثم رجع إليه فهو أحق به**" کی روایت مسلم (۴/۱۷۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/۳۵۰ طبع ریاض الحدیثہ۔

۴- خطبہ کے بعد اور نماز سے قبل تخطی جائز ہے، اگر چہ صفوں میں گنجائش نہ ہو، جیسے کہ صفوں کے درمیان چلنا جائز ہے، چاہے خطبہ کے دوران ہی ہو، مالکیہ اسی کے قائل ہیں[۱]۔

سوال کے لئے تخطی حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اس لئے سائل کو چاہئے کہ نمازی کے آگے سے نہ گذرے اور لوگوں کی گردنیں نہ پھاندے اور نہ باصرار سوال کرے، الا یہ کہ کوئی ضروری امر ہو[۲]۔

البتہ جو لوگ مسجد کے دروازے ہی پر بیٹھ گئے ہوں اور اندر پوری جگہ خالی پڑی ہو، ایسے لوگوں کی گردنیں پھاند کر آگے بڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کا کوئی احترام نہیں ہے، حنابلہ کا مشہور مسلک یہی ہے[۳]۔

۵- نماز کے علاوہ کسی عام مجلس میں بھی تخطی مکروہ ہے، بشرطیکہ کسی کو ایذا نہ پہنچے، ورنہ یہ حرام ہوگا[۴]۔

۶- کسی شخص کو اٹھا کر اس کی جگہ بیٹھنا حرام ہے، خواہ مسجد ہو یا غیر مسجد، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ قال لا يقيم الرجل الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه ولكن يقول: تفسحوا وتوسعوا**"[۵] (نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص اپنے بیٹھنے کے لئے دوسرے کو اس کی نشست سے نہ اٹھائے، بلکہ یوں کہے کہ ذرا گنجائش نکال لے اور جگہ دیجئے)، نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من سبق إلى مالم يسبق**

(۱) الشرح الکبیر ۱/۳۸۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۸، ابن عابدین ۱/۵۵۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۳۵۰۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۱/۲۸۷۔

(۵) حدیث: "**لا يقيم الرجل الرجل من مقعده ثم يجلس فيه ولكن تفسحوا وتوسعوا**" کی روایت مسلم (۴/۱۷۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

إلیه مسلم فهو له"(۱) (جو شخص کسی چیز کو دوسرے مسلمانوں سے پہلے حاصل کرلے تو وہ چیز اسی کی ہوگی)، حضرت ابن عمرؓ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ کوئی شخص اپنی جگہ سے اٹھے تو خود اس کی جگہ بیٹھ جائیں۔

اس لئے مذکورہ تفصیل کی روشنی میں اگر کوئی شخص مسجد میں کہیں بیٹھ جائے تو دوسرے شخص کو اپنے بیٹھنے کے لئے اس کو اٹھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح مسلم میں ابو الزبیر عن جابر کی سند سے ایک روایت آئی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا یقیمن أحدکم أخاہ یوم الجمعة ثم لیخالف إلی مقعدہ فیقعد فیه ولکن یقول: افسحوا"(۲) (تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو جمعہ کے دن نہ اٹھائے، تاکہ اس کی جگہ بدل کر خود اس کی جگہ بیٹھ جائے، بلکہ یوں کہے کہ بھائی کشادگی پیدا کرو)، ارشاد باری تعالی ہے: "یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا إِذَا قِیْلَ لَکُمْ تَفَسَّحُوْا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوْا یَفْسَحِ اللّٰهُ لَکُمْ"(۳) (اے ایمان والو! جب تم سے کہا جائے کہ مجلس میں جگہ کھول دو تو جگہ کھول دیا کرو، اللہ تعالی تمہیں کھلی جگہ دے گا)، لیکن اگر کوئی خود ہی اٹھ جائے اور اپنی مرضی سے کسی کو اپنی جگہ بٹھا دے تو اس کے لئے وہاں بیٹھنا جائز ہے، رہا اس صاحب نشست کا یہ عمل تو اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر اس دوسری جگہ پر بھی امام کی آواز پہلی جگہ ہی کی طرح آرہی ہو تو یہ عمل اس کے لئے مکروہ نہیں ہوگا، لیکن اگر دوسری جگہ پہلی جگہ کے مقابلے میں امام سے قرب واستفادہ کے لحاظ سے کمتر ہو تو اس کے لئے یہ عمل مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے قربت وعبادت میں اپنا حصہ فوت کر کے دوسرے کو ترجیح دی۔

۷- اگر ایک شخص دوسرے کو حکم دے کہ وہ جامع مسجد سویرے پہنچ کر اس کے لئے جگہ لے کر بیٹھ جائے، پھر جب حکم دینے والا مسجد پہنچے تو وہ اس کی جگہ خالی کردے تو یہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن سیرین اپنے غلام کو جمعہ کے دن جگہ لینے کے لئے مسجد بھیجتے تھے، وہ غلام جگہ لے کر اسی جگہ بیٹھا رہتا، پھر جب حضرت ابن سیرین آتے تو وہ اٹھ جاتا(۱)۔

(۱) حدیث: "من سبق إلی مالم یسبق إلیه مسلم فهو له" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے اور منذری نے اس کو غریب قرار دیا ہے (عون المعبود ۳/ ۱۴۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) حدیث: "لا یقیمن أحدکم أخاہ یوم الجمعة، ثم لیخالف......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۱۱۔

(۱) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۲۱، قلیوبی علی المنہاج ۱/ ۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۵۱ طبع ریاض الحدیثہ، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۷/ ۲۹۷، ۲۹۸۔

تخفیف

دیکھئے: "تیسیر"۔

تخلل

دیکھئے: "تخلیل"۔

تخلّي

دیکھئے: ''قضاء حاجت''۔

تخليل

تعریف:

۱- "تخلیل" لغت میں کئی معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے ایک معنی ہے: داڑھی کے بالوں، دونوں ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کو الگ الگ کرنا، ''خلل الرجل لحيته" اس وقت کہا جاتا ہے جب مرد اپنی داڑھی کے اندر کھال تک پانی پہنچائے، اور اس کی اصل: شی کو شی کے بیچ میں داخل کرنا ہے، ''خلل الشخص أسنانه تخليلاً'' اس وقت کہتے ہیں جب آدمی دانتوں کے بیچ سے کھانے کے پھنسے ہوئے اجزاء نکالے، اور "خللت النبيذ تخليلاً" کے معنی ہیں میں نے نبیذ کو سرکہ بنایا (۱)۔

فقہاء کے یہاں کلمہ تخلیل کا استعمال انہیں لغوی معانی میں ہوتا ہے۔

تخلیل کی قسمیں اور احکام:

اول: طہارت سے متعلق تخلیل:

الف-وضو اور غسل میں انگلیوں کا خلال کرنا:

۲-ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کے درمیان پانی کا پہنچانا دھونے کا عمل پائے جانے کے لئے ضروری ہے، خواہ تخلیل (خلال کرنے) کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''خلل''۔

ذریعہ ہو یا دوسری طرح [1]، چنانچہ تمام فقہاء کے نزدیک وضو اور غسل میں پانی پہنچانا فرض ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُوسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ،" [2] (تم اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))۔

رہا پانی پہنچنے کے بعد انگلیوں میں خلال کرنے کا حکم تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک وضو میں انگلیوں میں خلال کرنا سنت ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے ارشاد فرمایا: "أسبغ الوضوء، وخلل بين الأصابع،" [3] (وضو مکمل کرو، اور انگلیوں کے درمیان خلال کرو)۔ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے، اور حنابلہ کی رائے میں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا اور بھی زیادہ مؤکد ہے، فقہاء نے "تخلیل" کے استحباب کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس سے انگلیوں کے بیچ کے میل کچیل کی صفائی میں زیادہ مدد ملتی ہے [4]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کرنا واجب ہے اور پاؤں کی انگلیوں میں مستحب ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہاتھ کی انگلیوں میں واجب ہے، پاؤں میں نہیں، اس لئے کہ ہاتھ کی انگلیاں باہم اتنی متصل نہیں ہیں، لہذا مستقل اعضاء کی ان میں زیادہ

(1) ابن عابدین ۱/ ۸۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، الإقناع للشربینی ۱/ ۴۵، کشاف القناع ۱/ ۹۷۔

(2) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(3) حدیث: "أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع......" کی روایت ترمذی (۱/ ۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے کی ہے ابن حجر نے اس کو الإصابہ میں صحیح قرار دیا ہے (۳/ ۳۲۹ طبع مطبع السعادہ)۔

(4) ابن عابدین ۱/ ۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۰۸، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲۔

مشابہت پائی جاتی ہے، برخلاف پیروں کی انگلیوں کے کہ وہ باہم بہت زیادہ متصل ہیں، اس وجہ سے ان انگلیوں کا درمیانی حصہ اندرون جسم کے مشابہ ہے۔

مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق پاؤں کی انگلیوں میں بھی ہاتھ کی طرح خلال کرنا واجب ہے، وجوب تخلیل سے مالکیہ کی مراد کھال تک رگڑ کر پانی پہنچانا ہے [1]۔

۳- اسی طرح ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں غسل کرتے وقت خلال کرنا حنفیہ کے نزدیک مسنون ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ واجبات اور سنن پر مشتمل غسل کامل کے بیان میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اپنے سر پر تین بار پانی ڈالنے سے قبل کامل وضو کرے، ارشاد نبوی ہے: "ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة" [2] (پھر وضو کرے جیسے کہ نماز کے لئے وضو کرتا ہے)، اور ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ وضو میں انگلیوں کا خلال کرنا ان کے نزدیک سنت ہے، تو اسی طرح غسل میں بھی خلال کرنا سنت ہوگا [3]۔

مالکیہ کا قول معتمد یہ ہے کہ غسل میں ہاتھ کی انگلیوں کی طرح پاؤں کی انگلیوں میں بھی خلال کرنا واجب ہے، اس لئے کہ غسل میں مبالغہ کی تاکید آئی ہے، اس کے برخلاف وضو میں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا مستحب ہے [4]۔

(1) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۹۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۴۳، ۱۶۶، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(2) حدیث: "ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة......" (حضرت عائشہؓ نے حضور ﷺ کا فعل یہی نقل کیا ہے) کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(3) ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۸، کشاف القناع ۱/ ۱۵۲۔

(4) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۶۔

ب-تیمم میں انگلیوں کا خلال کرنا:

۴-تمام مذاہب کے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا تیمم میں فرض ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَ اَيْدِيْكُمْ مِنْهُ"[۱] (اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)۔

اس طرح مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ محل فرض کے پورے حصہ کا (عمل مسح میں) احاطہ کرنا واجب ہے، اسی بناپر اگر ہاتھ کی انگوٹھی اور کنگن اتنا تنگ ہو کہ ان کے نیچے غبار نہ پہنچنے کا اندیشہ ہو تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تیمم میں ان کو نکال دینا واجب ہے، بلکہ مالکیہ تو ڈھیلی انگوٹھی بھی نکال دینے کے قائل ہیں، ورنہ صحت تیمم میں مانع ہوگا۔

اسی بنیاد پر تیمم میں ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان اگر غبار نہیں پہنچا یا مسح نہیں کیا تو باتفاق فقہاء خلال کرنا واجب ہے۔

رہا یہ کہ انگلیوں کے درمیان مسح کرنے کے بعد خلال کا کیا حکم ہے؟ تو شافعیہ اور حنابلہ نے احتیاطاً اس کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے اور شافعیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ دونوں بار ضرب کے وقت انگلیوں کو اگر الگ الگ رکھا ہو تو خلال کرنا مستحب ہے، لیکن اگر متفرق نہ رکھے، بلکہ متصل کردے یا صرف پہلی ضرب میں متفرق رکھے اور دوسری میں متصل کردے تو تخلیل واجب ہے۔

حنفیہ بھی شافعیہ اور حنابلہ کے ہم خیال نظر آتے ہیں، کیونکہ حنفیہ نے وجوب تخلیل کے لئے انگلیوں تک غبار نہ پہنچنے کی قید لگائی ہے۔

مالکیہ اپنے راجح قول میں اس طرف گئے ہیں کہ انگلیوں میں خلال کرنے کے ساتھ گٹا سمیت دونوں ہاتھوں کا مکمل مسح کرنا علی

---

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

الاطلاق ضروری ہے[۱]۔

انگلیوں میں خلال کرنے کا طریقہ:

۵- حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال تشبیک کے ذریعہ (یعنی دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کرکے) کیا جائے گا، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کیا جائے، خواہ پشت کی طرف سے داخل کیا جائے یا اندر کی طرف سے اور وہ لوگ وضو میں تشبیک کو مکروہ نہیں کہتے۔

البتہ بعض مالکیہ تشبیک کی کراہت کے قائل ہیں، ان کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا توضأ أحدكم في بيته، ثم أتى المسجد، كان في صلاة حتى يرجع، فلا يفعل هكذا، و شبك بين أصابعه"[۲] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے گھر میں وضو کرے، پھر مسجد آئے تو واپسی تک وہ نماز کے حکم میں رہے گا، اس لئے وہ اس طرح نہ کرے اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کے درمیان تشبیک فرمائی)۔

پاؤں کی انگلیوں میں خلال کا مستحب طریقہ باتفاق فقہاء یہ ہے کہ دائیں پاؤں کے خنصر (چھنگلیا) سے شروع کرے اور بائیں پاؤں

---

(۱) ابن عابدین ۱۵۷، ۱۵۹، الزیلعی ۱/ ۳۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۵، مغنی ۱/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۵۴، کشاف القناع ۱/ ۱۷۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۸۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۳، الدسوقی ۱/ ۷۸، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۶۔

حدیث: "إذا توضأ أحدكم......" کی روایت حاکم (۱/ ۲۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ شیخین کے شرط کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کے خنصر پر ختم کرے، تاکہ دائیں سے آغاز کی فضیلت حاصل ہو، اس لئے کہ حضرت مستورد بن شداد کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں : "رأيت رسول الله ﷺ توضأ فخلل أصابع رجليه بخنصره"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا، پھر اپنے دونوں پاؤں کی انگلیوں میں اپنی خنصر سے مسح فرمایا)، اسی طرح روایت میں یہ بھی آیا ہے: "أن النبي ﷺ كان يحب التيامن في وضوئه"[2] (نبی کریم ﷺ اپنے وضو میں دائیں سے آغاز کو پسند فرماتے تھے)، مگر حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ تخلیل بائیں ہاتھ کی خنصر سے ہوگی، اس لئے کہ اس کا مقصد پاؤں کے نیچے کی گندگی کو صاف کرنا ہے اور اس کے لئے یہی انگلی زیادہ موزوں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تخلیل دائیں یا بائیں ہاتھ کی خنصر سے کی جائے گی۔

اور مالکیہ کے نزدیک سبابہ کے ذریعہ کی جائے گی[3]۔

ج - بال میں خلال کرنا:

(۱) داڑھی میں خلال کرنا:

۶ - ہلکی داڑھی جس میں بال کے نیچے کی کھال نظر آتی ہو اور سامنے والے شخص سے نہ چھپتی ہو، وضو اور غسل دونوں میں اس کے ظاہر کو دھونا اور اس کے نیچے تک پانی پہنچانا واجب ہے، محض خلال کرلینا کافی نہیں ہے، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے، اور یہ اس بناپر کہ چہرے کا دھونا فرض ہے، کیونکہ آیت کریمہ عام ہے: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ......"[1] (تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

گھنی داڑھی جس کے نیچے کی کھال ظاہر نہ ہوتی ہو، اس کے ظاہر کو دھونا واجب ہے، اگر چہ وہ داڑھی نیچے تک لٹکی ہوئی ہو، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہی ہے[2]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ داڑھی کے لٹکے ہوئے حصے کو دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ چہرہ کے دائرے سے خارج ہے اور وہ سر کے لٹکے ہوئے بال کے مشابہ ہے، شافعیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے[3]۔

اور اس لئے بھی کہ اللہ نے "غسل وجہ" کا حکم دیا ہے، اور "وجہ" اس کو کہتے ہیں جس سے مواجہت حاصل ہو، اور گھنی داڑھی میں مواجہت صرف بال کے ظاہری حصے تک محدود ہوتی ہے۔

داڑھی کے اندرونی حصے کو دھونا باتفاق فقہاء مذاہب واجب نہیں ہے، اس لئے کہ بخاری کی روایت ہے: "أنه ﷺ توضأ فغسل وجهه، أخذ غرفة من ماء فمضمض بها و استنشق ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا: أضافها إلىٰ يده الأخرى فغسل بها وجهه"[4] (نبی کریم ﷺ نے وضو فرمایا، تو اپنا چہرہ دھویا، آپ نے ایک چلّو پانی لیا اور اس سے مضمضہ

---

(۱) مستورد بن شداد کی حدیث "رأيت رسول الله ﷺ توضأ فخلل......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۹۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حدیث: "كان يحب التيامن في وضوئه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۶، الدسوقی ۱/ ۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲، المغنی ۱/ ۱۰۸۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۸، ۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، ۶۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۷، کشاف القناع ۱/ ۹۶۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ توضأ فغسل وجهه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

واستنشاق فرمایا، پھر پانی کا دوسرا چلّو لیا اور ایسا کیا کہ آپ ﷺ نے دوسرا ہاتھ ملایا اور اس سے اپنا چہرہ دھویا)، جبکہ آپ ﷺ کی داڑھی مبارک گھنی تھی اور صرف ایک چلّو پانی عموماً اندر تک نہیں پہنچ سکتا اور اندر تک پانی پہنچانا مشکل بھی ہے۔

۷ - گھنی داڑھی میں خلال کرنا حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال: هكذا أمرني ربي"[1] (نبی کریم ﷺ جب وضو فرماتے تو اپنی ٹھوڑی کے نیچے ایک چلو پانی لیتے تھے اور اس سے اپنی داڑھی مبارک میں خلال کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ میرے رب نے مجھے اسی طرح حکم دیا ہے)۔

گھنی داڑھی میں خلال کرنے کے تعلق سے مالکیہ کے تین اقوال ہیں: وجوب، کراہت اور استحباب، ان میں سب سے زیادہ ظاہر قول کراہت ہے، کیونکہ اس میں تکلف ہے[2]۔

۸ - غسل میں محض خلال کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ پانی داڑھی کے بال کی جڑوں تک پہنچانا باتفاق مذاہب واجب ہے، خواہ داڑھی کتنی ہی گھنی ہو، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة"[3] (ہر بال کے نیچے جنابت ہے، اس لئے بال دھوؤ اور کھال صاف کرو)۔

اس مقصد کے تحت کہ اسراف سے بچتے ہوئے بال کی جڑوں تک پانی پہنچنے کا یقین ہوجائے فقہاء نے کہا ہے کہ غسل کرنے والا پہلے اپنی دسوں انگلیوں کے ذریعہ بال کی جڑوں کو تر کرے، پھر پانی بہائے، اس میں اسراف سے حفاظت رہے گی۔

جن حضرات نے داڑھی میں خلال کے وجوب کی بات کہی ہے، جیسے مالکیہ، ان کا مقصد بھی اس سے محض بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا ہے[1]۔

(۲) سر کے بال میں خلال کرنا:

۹ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں سر کے بال کی جڑوں کو تر کرنا واجب ہے، خواہ بال ہلکے ہوں یا گھنے[2]، اس لئے کہ حضرت اسماءؓ کی روایت ہے: "أنها سألت النبي ﷺ عن غسل الجنابة فقال: تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهر فتحسن الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه، حتى تبلغ شئون رأسها، ثم تفيض عليها الماء"[3] (انہوں نے نبی کریم ﷺ سے غسل جنابت کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اپنا پانی اور بیری کا پتہ لے پھر اس سے پاکی حاصل کرے اور اچھی طرح کرے، پھر اپنے سر پر پانی بہائے پھر سر کو

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷۹، ۸۰، المغنی ۱/ ۱۰۵، کشاف القناع ۱/ ۱۰۶۔
حدیث: "كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء تحت حنكه ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۰۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انسؓ سے کی ہے یہ حدیث اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۸۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۸۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۴۔

(۳) حدیث: "تحت كل شعرة جنابة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۷۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے ابن حجر کہتے ہیں

= کہ اس روایت کا مدار حارث ابن وجیہ پر ہے اور یہ بہت ضعیف راوی ہیں (التلخیص الحبیر ۱/ ۱۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷، المہذب ۱/ ۳۴، کشاف القناع ۱/ ۱۵۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۴، کشاف القناع ۱/ ۱۵۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳۔

(۳) حدیث: "تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهر......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت اسماءؓ سے کی ہے۔

ہاتھ سے ملے تاکہ سر کے ہر حصے پر پانی پہنچ جائے، پھر اپنے جسم پر پانی بہائے)۔

حضرت علیؓ نبی کریم علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "من ترک موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به من النار كذا وكذا"[1] (جس نے غسل جنابت میں ایک بال کے برابر بھی جگہ چھوڑ دی اور اس کو نہیں دھویا تو اس کے ساتھ آگ سے ایسا اور ایسا کیا جائے گا)، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اسی بنا پر میں نے اپنے بال سے دشمنی کرلی، اور اسی لئے غسل میں فقہاء کے نزدیک بال میں محض خلال کرلینا کافی نہیں ہے[2]۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کے ساتھ سر کے بالوں میں خلال کو واجب قرار دیا ہے، اگر چہ بال گھنے ہوں، تاکہ جڑ تک پانی پہنچنے کا یقین ہوجائے، فقہاء مالکیہ کا یہ خیال ان کی اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ بال اگر چہ گھنے ہوں اور اس کی چوٹیاں بنی ہوئی ہوں، ان میں خلال کرنا واجب ہے، تاکہ پورے بال میں پانی پہنچ جائے[3]، شافعیہ نے بھی اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک محرم وغیر محرم ہونے سے بال کے حکم میں فرق نہیں پڑتا، البتہ محرم آہستگی کے ساتھ خلال کرے تاکہ بال نہ گرے، حنفیہ کہتے ہیں کہ محرم کے لئے تخلیل مکروہ ہے[4]۔

(۱) حدیث: "من ترک موضع شعرة من جنابة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اس کی سند میں ایک روی مختلط ہیں (التلخیص الحبیر لابن حجر ۱/۱۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۰۳، ۱۰۴، جواہر الاکلیل ۱/۱۳، مغنی المحتاج ۱/۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۲۷، ۲۲۸۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/۲۳، الشرح الصغیر ۱/۱۰۶، ۱/۱۰۷۔

(۴) ابن عابدین ۱/۹۷، جواہر الاکلیل ۱/۱۸۹، مغنی المحتاج ۱/۶۰۔

دوم: دانت میں خلال کرنا:

۱۰- دانت کو مسواک سے صاف کرنا سنن فطرت میں سے ہے، اس کی تفصیل "استیاک" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

۱۱- کھانے کے بعد دانت سے کھانے کے ریشے نکالنے کے لئے خلال کرنا فقہاء کے بیان کے مطابق آداب طعام میں سے ہے، بہوتی حنبلی کہتے ہیں کہ دانت میں کھانے کی کوئی چیز لگی ہو تو خلال کرنا مستحب ہے، "المستوعب" میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ خلال بالکل چھوڑ دینے سے دانت کمزور ہوجاتے ہیں، ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے: "تخللوا من الطعام فإنه ليس شئ أشد على الملكين أن يريا بين أسنان صاحبهما طعاما وهو يصلي"[1] (کھانے کے بعد خلال کرو، اس لئے کہ دونوں فرشتوں پر اس سے زیادہ گراں کوئی بات نہیں ہوتی کہ وہ اپنے ساتھی کے دانتوں میں کھانے کے ریشے دیکھیں اور وہ اسی حال میں نماز پڑھ رہا ہو)، اطباء کہتے ہیں کہ خلال مسوڑھے کے لئے اور منہ کی بدبو ختم کرنے کے لئے بھی مفید ہے، البتہ کھانے کے دوران خلال نہ کرے، فارغ ہونے کے بعد کرے[2]، تمام مسالک کی کتابوں میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے[3]۔

دانت میں خلال کس چیز سے کیا جائے؟

۱۲- مسواک سے قبل اور بعد اور کھانے کے بعد خلال کرنا مسنون

(۱) حدیث: "تخللوا من الطعام فإنه ليس شيء أشد على......" ہیثمی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو طبرانی اور احمد نے روایت کیا ہے مگر اس کی سند میں ایک راوی واصل بن سائب ہیں جو ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۵/۳۰ طبع القدسی)۔

(۲) کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/۱۷۸۔

(۳) دیکھئے: بلغۃ السالک للدردیر ۴/۷۵۴، اسنی المطالب ۳/۲۲۸۔

ہے، اسی طرح سنت یہ ہے کہ خلال لکڑی کا ہو، لوہا وغیرہ سے خلال کرنا مکروہ ہے، ایسی لکڑی سے بھی مکروہ ہے جو نقصان دہ ہو، جیسے انار اور ریحان وغیرہ، اسی طرح کسی ایسی چیز سے بھی خلال نہیں کرنا چاہئے جس سے واقف نہ ہو، اس لئے کہ اس سے نقصان کا خطرہ ہے، اسی طرح زخمی کرنے والی چیز سے بھی خلال نہ کرے، جس کی فقہاء نے صراحت کی ہے [1]۔

دانت یا بال میں سونا یا چاندی کے آلے سے خلال کرنا جائز نہیں، یہ مذاہب اربعہ کا متفقہ مسئلہ ہے [2]، اس کی تفصیل ''آنیہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

فقہاء کی عبارتیں اس بارے میں مختلف ہیں کہ دانت میں خلال کرنے سے جو چیز نکلے اس کو نگلنا جائز ہے یا نہیں؟ شافعیہ اور حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ اگر خلال کے ذریعہ کچھ نکلے تو باہر پھینک دے، اس کو نگلنا مکروہ ہے، لیکن اگر خلال سے نہیں بلکہ زبان کے ذریعہ نکلے تو اس کو نگلنا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ اندرون منہ دوسری چیزوں کا حکم ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ دانت کے درمیان کی ہر چیز نگلنا درست ہے، الا یہ کہ اس میں خون کی آمیزش ہو، محض تغیر پیدا ہونے سے کوئی چیز ناپاک نہیں ہوتی، بعض اقوال اس سے مختلف بھی ہیں [3]۔

سوم: شراب کو سرکہ بنانا:

۱۳ - اگر شراب خود بغیر کسی تدبیر کے سرکہ بن جائے، اس کا کڑواپن

(۱) الاقناع للشربینی ۱/ ۳۲، کشاف القناع ۵/ ۱۷۸، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۸۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۸۱ طبع بولاق، ابن عابدین ۵/ ۲۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، المجموع ۱/ ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۵، ۷۷ طبع ریاض۔

(۳) اسنی المطالب ۳/ ۲۲۸، کشاف القناع ۵/ ۱۷۸، الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۲۔

کھٹے پن میں تبدیل ہو جائے اور شراب کے اوصاف زائل ہو جائیں تو باتفاق فقہاء یہ سرکہ حلال اور طاہر ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: ''نعم الأدم أو الإدام الخل'' [1] (سرکہ بہترین سالن ہے)، اور دوسرے اس لئے کہ نجاست تحریم کی علت نشہ ہے اور سرکہ بننے کے بعد وہ علت زائل ہوگئی، اور حکم کے وجود عدم کا مدار علت کے وجود وعدم پر ہے [2]۔

اسی طرح اگر شراب دھوپ سے سایہ میں یا سایہ سے دھوپ میں منتقل کرنے کی وجہ سے سرکہ بن جائے تو جمہور فقہاء یعنی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حلال اور طاہر ہے، شافعیہ کا قول اصح بھی یہی ہے، حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں، مگر ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ یہ منتقلی سرکہ بنانے کے ارادے سے عمل میں نہ آئی ہو [3]۔

۱۴ - شراب میں کوئی چیز مثلاً سرکہ، پیاز، نمک وغیرہ ڈال کر اگر سرکہ بنایا گیا تو اس کے جواز میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اور امام مالک سے ابن قاسم کی ایک روایت یہ ہے کہ شراب کو کسی تدبیر سے سرکہ بنانے کا عمل جائز نہیں ہے اور اس سے وہ پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے مروی ہے: ''سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلا، قال: لا'' [4] (نبی کریم ﷺ سے شراب کو سرکہ بنانے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے نفی میں جواب دیا)۔

(۱) حدیث: ''نعم الأدم أو الإدام الخل'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۰۹، ۵/ ۲۹۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۴۸، الدسوقی ۱/ ۵۲، الحطاب ۱/ ۹۷، ۹۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷، المغنی ۱/ ۷۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: ''سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلا؟......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے شراب کو ضائع کردینے کا حکم دیا ہے[1]، نیز اس لئے کہ شراب نجس ہے، اللہ تعالی نے اس سے اجتناب کا حکم دیا ہے اور شراب میں جو چیز بھی ڈالی جائے گی اس میں ملتے ہی وہ ناپاک ہوجائے گی اور جو چیز خود ناپاک ہو وہ طہارت کا فائدہ نہیں دے سکتی[2]۔

حنفیہ کا نقطہ نظر اور مالکیہ کا قول راجح یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنانا جائز ہے، سرکہ بنانے کے بعد وہ ان کے نزدیک حلال اور پاک ہوجائے گی، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "نعم الإدام الخل"[3] (سرکہ بہترین سالن ہے)، یہ ارشاد سرکہ کی تمام انواع کو شامل ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرکہ بنانے کا مقصد اس کی اصلاح اور اس کے فاسد اوصاف کا ازالہ ہے اور ظاہر ہے کہ اصلاح مباح ہے جیسا کہ کھال کو دباغت دینے میں ہے، دباغت بھی کھال کی تطہیر کرتی ہے، فرمان نبوی ہے: "أیما إهاب دبغ فقد طهر"[4] (جس کھال کو دباغت دی گئی وہ پاک ہوگئی)، اس کی تفصیل "خمر" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: "أمر بإهراقها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۱، ۱۳۲، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷، الحطاب ۱/ ۹۸۔

(۳) حدیث: "نعم الإدام الخل" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الزیلعی ۳/ ۴۸، حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۱/ ۲۰۹، ۵/ ۲۹۰، الحطاب ۱/ ۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۔

حدیث: "أیما إهاب دبغ......" کی روایت نسائی (۷/ ۱۷۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اصل حدیث صحیح مسلم (۱/ ۲۷۷ طبع عیسی الحلبی) میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر"۔

تخلیہ

تعریف:

۱ - "تخلیہ" لغت میں "خلی" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں، ان میں ایک معنی ترک اور اعراض ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تخلیہ: کسی شخص کو بلا کسی روک ٹوک کے کسی شی پر تصرف کا اختیار دینا ہے، مثلاً بیع میں بائع مشتری کو بغیر کسی مانع کے مبیع پر قبضہ کرنے کی اجازت دے دے تو تخلیہ حاصل ہوجائے گا، اور مشتری اس صورت میں علی الاطلاق مبیع پر قابض متصور ہوگا[2]۔

تخلیہ کا استعمال کبھی افراج (دور کرنے اور علاحدہ کرنے) کے معنی میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ کہتے ہیں: "یحبس القاتل ولا یخلی بکفیل"[3] (قاتل کو قید کیا جائے گا اور ضمانت پر اس کی رہائی نہیں ہوگی)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - قبض:

۲ - کسی شی پر قبضہ کرنے کا مطلب ہے: اس کو حاصل کرنا، فقہاء نے

(۱) تاج العروس، متن اللغہ مادۂ "خلا"۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۴۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ مادۂ "۲۶۳"۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۱۴۲۔

اس کوکسی چیز کے جمع کرنے اور اس پر تصرف کی قدرت حاصل کرنے کے معنی میں استعمال کیا ہے [1]۔

تخلیہ اور قبضہ کے درمیان دو لحاظ سے فرق ہے:

اول: اس لحاظ سے کہ تخلیہ قبضہ کی ایک نوع ہے، کیونکہ قبضہ دوسرے امور سے بھی حاصل ہوسکتا ہے، مثلاً ہاتھ میں کوئی چیز لے لے، یا اس کو منتقل کرلے، یا ضائع کردے، اس لئے کہ مبیع اگر بائع کے قبضے میں ہو اور مشتری اس کو ضائع کردے تو مشتری کو قابض قرار دیا جائے گا [2]۔

دوم: دوسرے اس لحاظ سے کہ تخلیہ دینے والے کی طرف سے اور قبضہ لینے والے کی طرف سے ہوتا ہے، جب بائع مشتری اور مبیع کے درمیان تمام موانع ختم کرکے تخلیہ کردے تو بائع کی طرف سے تخلیہ حاصل ہوگا اور مشتری کی طرف سے قبضہ [3]۔

ب-تسلیم:

۳-کسی شئی کی تسلیم کا مطلب ہے کہ کسی کو وہ چیز دے دینا، اور اس کے لئے خالص ومحفوظ بنادینا، کہا جاتا ہے: "سلّم الشئَ له" اس نے وہ چیز اس کے لئے خالص کردی اور دے دی، تسلیم معنی کے لحاظ سے تخلیہ کے بہت قریب ہے، یہاں تک کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک تسلیم ہی تخلیہ ہے [4]۔

جمہور کی رائے میں تخلیہ تسلیم اس وقت بنے گا جبکہ مبیع غیر منقول

(۱) شرح مرشد الحیران ۱/ ۵۸، البدائع ۵/ ۲۴۶، قلیوبی ۲/ ۲۱۵، الحطاب ۴/ ۴۷۸، المغنی ۴/ ۲۲۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۴۶، کشاف القناع ۳/ ۲۴۳، قلیوبی ۲/ ۲۱۱، ۲۱۷۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۲۱۵، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۴۶، البدائع ۵/ ۲۴۴، المغنی ۴/ ۱۲۵۔

(۴) معجم اللغۃ مادۂ "سلم"، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴۔

ہو منقولات کی بیع میں تسلیم یا تو مبیع کی مناسبت سے ہوگی یا عرف میں رائج طریقہ سے جس کی بحث آرہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ تخلیہ تسلیم کی ایک نوع ہے اور قبضہ ان دونوں سے حاصل ہونے والا نتیجہ ہے، اس لئے تسلیم کبھی منتقل کرنے اور لے جانے سے ہوگی تو کبھی تخلیہ کے ذریعہ، مثلاً کسی نے ایک گھر فروخت کیا اور بائع نے مبیع اور مشتری کے درمیان ساری رکاوٹیں دور کرکے ایسا تخلیہ کردیا کہ مشتری اس پر تصرف کرسکتا ہو تو بائع کی طرف سے تسلیم اور مشتری کی طرف سے قبضہ کا وجود ہوجائے گا [1]۔

اجمالی حکم:

۴- زمین کا تخلیہ بالاتفاق قبضہ ہے، اسی طرح اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل فروخت کئے گئے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی تخلیہ ہی قبضہ ہے، مالکیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے [2]۔

منقولات کے تخلیہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہے، بشرطیکہ بلا مشقت شئی پر قدرت حاصل ہوجائے اور تخلیہ مبیع کی انواع کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، مثلاً گھر میں رکھے ہوئے گیہوں کا معاملہ ہو اور گیہوں والا صاحب معاملہ کو گھر کی کنجی دے دے، اور صورت حال یہ ہو کہ قفل کھولنا اس کے لئے بآسانی ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے، چراگاہ میں موجود گائے بیل وغیرہ کو اشارے سے دکھادیا جائے تو یہ قبضہ ہے، کپڑا ایسی جگہ رکھ دیا جائے کہ اس کا ہاتھ وہاں تک پہنچ سکے تو یہ قبضہ ہے، کسی گھر میں بند گھوڑے یا پرندے کو بلا کسی

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۴، الدسوقی ۳/ ۱۴۵، المجموع ۹/ ۲۶۵، ۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۵۔

(۲) شرح معانی الآثار للطحاوی ۴/ ۳۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۲، المجموع للنووی ۹/ ۲۶۵، ۲۶۶، المغنی ۴/ ۱۱۸، ۱۱۹۔

مددگار کے پکڑ نا ممکن ہوتو یہ قبضہ ہے[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک تخلیہ کے قبضہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ بائع کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا، اگر اس نے یہ نہیں کہا یا مبیع دور ہے تو قبضہ متصور نہیں ہوگا، واضح رہے کہ اس سے مراد قبضہ کی اجازت ہے، خاص تخلیہ کا لفظ بولنا ہی شرط نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول کے مطابق یہ ہے کہ عادتاً جو چیز منتقل کی جاتی ہو، مثلاً لکڑی اور دانہ وغیرہ، اس پر قبضہ اس وقت ہوگا جب اس کو ایسی جگہ منتقل کردیا جائے جو بائع کی خاص نہ ہو، مگر جس چیز کو ہاتھ میں لیا جاسکتا ہو، مثلاً دراہم ودنانیر، کپڑا اور کتاب وغیرہ، اس پر قبضہ ہاتھ میں لینے کے بعد ہی ہوگا[۳]، حنابلہ بھی اسی طرف گئے ہیں[۴]، ان حضرات کے نزدیک منقولات پر قبضہ کے لئے صرف تخلیہ کافی نہیں ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عقار کا تخلیہ اگر اس طرح کردیا جائے کہ مشتری اس پر تصرف کرسکے، مثلاً کنجی ہو تو کنجی حوالہ کردی جائے، تو یہ مشتری کا قبضہ قرار دیا جائے گا، عقار کے علاوہ دوسری چیزوں پر قبضہ لوگوں میں متعارف طریقہ پر ہوگا، مثلاً کپڑا اپنے پاس محفوظ کرلے اور جانور کی رسی ہاتھ میں لے لے[۵]۔

۵- جن صورتوں میں تخلیہ تسلیم اور قبضہ متصور ہوتا ہے، ان میں ضمان تخلیہ کرنے والے کے ذمے سے منتقل ہوکر قابض کے ذمے میں چلا جاتا ہے، اب وہی خسارہ کا ذمہ دار ہوگا، مثلاً عقد بیع میں جب مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کرکے قبضہ کرادیا گیا تو اب ضمان مشتری پر ہوگا، اس لئے کہ قبضہ کے بعد مبیع کا ضمان باتفاقِ ائمہ مشتری پر ہوتا ہے[۱]۔

دیکھئے: ''ضمان'' کی اصطلاح۔

مالکیہ نے تو اور آگے بڑھ کر یہ بات کہی ہے کہ بیع صحیح میں ضمان محض عقد ہی سے حاصل ہوجاتا ہے، قبضہ کی بھی حاجت نہیں ہوتی، سوائے چند صورتوں کے، مثلاً غائب کی بیع، بیع فاسد، بیع بالخیار اور ایسی چیزوں کی بیع جس کی ادائیگی کیل، وزن یا عدد سے ہو[۲]۔

بعض ایسے عقود بھی ہیں جو قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتے، مثلاً عقد رہن، قرض، عاریت اور ہبہ وغیرہ، بعض میں تھوڑی تفصیل بھی ہے، ان عقود میں اگر تخلیہ اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے اور اس کے قبضہ ہونے کا اعتبار کیا جائے تو عقد تام ہوجائے گا اور اس پر عقد کے احکام مرتب ہوں گے۔

ان مسائل اور قبضہ وتخلیہ کے احکام سے متعلق تفصیلات کے لئے ''قبض'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

بحث کے مقامات:

۶- فقہاء نے عقد بیع میں مبیع (فروخت کردہ شئی) کے طریقہ تسلیم پر بحث کے ضمن میں تخلیہ پر بحث کی ہے، اسی طرح بیع سلم، رہن اور ہبہ وغیرہ معاملات وعقود جن میں قبضہ کا حکم ذکر کیا جاتا ہے، ان میں بھی تخلیہ کا ذکر کیا ہے، جبکہ یہ معاملات عقار یا منقول سے متعلق ہوں[۳]، بعض فقہاء نے جنایات کی بحث اور ضمانت پر قیدی کی

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۳، المجموع للنووی ۹/ ۲۶۵، ۲۷۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۵۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۳۔

(۳) المجموع للنووی ۹/ ۲۷۰، ۲۷۲۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۶، ۱۲۹۔

(۵) جواہر الاکلیل ۲/ ۵۱۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۰، القوانین الفقہیہ/ ص ۱۶۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۴۶، المغنی ۴/ ۱۲۰، ۱۲۵۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۱۴۶، القوانین الفقہیہ/ ص ۱۶۴۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۲، ۴۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۰، ۵۲، قلیوبی ۲/ ۲۱۵، المغنی ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

رہائی کے مسئلے میں تخلیہ کو آزادی دینے وآزاد کرنے کے معنی میں ذکر کیا ہے(۱)۔

بعض فقہاء نے "کتاب الحج" میں راستہ کے تخلیہ کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ راستہ رکاوٹوں سے پاک ہو جیسے دشمن وغیرہ(۲)۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۱۲۲۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۶۳۔

تخمیس

تعریف:

۱- لغت میں "تخمیس" کہتے ہیں: کسی چیز کے پانچ حصے بنانے کو، فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال مال غنیمت کا پانچواں حصہ لینے کے معنی میں مشہور ہے(۱)۔

اجمالی حکم:

الف- مال غنیمت کا خمس نکالنا:

۲- امام پر واجب ہے کہ پورے مال غنیمت کو پانچ حصوں میں تقسیم کرے اور پانچواں حصہ نکال کر چار حصے مجاہدین میں تقسیم کردے، ارشاد باری تعالی ہے: "وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتَامٰی وَالْمَسَاكِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ"(۲) (اور جان رکھو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ جو مال غنیمت قرار پائے گا اس کا خمس نکالا جائے گا۔

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس مادۂ "خمس"۔
(۲) سورۂ انفال/ ۴۱۔

البتہ ابن کج نے شافعیہ سے ایک قول نقل کیا ہے کہ اگر امام کسی ضرورت کی وجہ سے خمس نہ نکالنے کی شرط لگادے تو اس کی شرط نافذ ہوگی اور خمس نہیں نکالا جائے گا، لیکن علامہ نووی نے اس قول کو شاذ اور باطل قرار دیا ہے [1]۔

البتہ فقہاء کے درمیان غنیمت قرار پانے کا معیار، خمس کا مصرف، بقیہ چار اخماس کی تقسیم کا طریقہ اور خمس کے مستحقین کی شرائط کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے ''غنیمت'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

ب-فئے کا خمس نکالنا:

۳- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ فئے کا خمس نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَمَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ'' [2] (جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے بطور فئے دلوایا، سوتم نے اس کے لئے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ)، اس آیت میں فئے کو تمام مسلمانوں کی چیز قرار دیا گیا ہے۔

حضرت عمرؓ نے جب یہ آیت کریمہ پڑھی تو فرمایا کہ اس آیت نے تمام مسلمانوں کا احاطہ کرلیا ہے، اور اگر میں زندہ رہا تو ''سروحمیر'' [3] کے چرواہے تک فئے سے اس کا حصہ ضرور پہنچے گا، جس کی خاطر اس کی پیشانی کبھی عرق آلود نہیں ہوئی ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے ''الخرقی'' کی رائے اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ فئے کا خمس نکالا جائے گا اور اس کو مال غنیمت کے خمس کے مصارف پر صرف کیا جائے گا۔

حنابلہ میں سے قاضی کا خیال یہ ہے کہ فئے صرف اہل جہاد کا حق ہے، دوسرے لوگ مثلاً اعرابی یا وہ لوگ جو اپنے کو جہاد کے لئے تیار نہیں کرتے، ان کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کو اس بنا پر ملتا تھا کہ آپ ﷺ کے ذریعہ نصرت حاصل ہوتی تھی، لیکن جب آپ کا وصال ہوگیا تو یہ اس کو دیا جانے لگا جو اس سلسلہ میں آپ کا قائم مقام ہوا، یعنی مقاتلین (مجاہدین) نہ کہ دوسرے لوگ [1]۔

فئے کی تعریف اور اس کے مصرف سے متعلق فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں، جو ''فئے'' کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

ج-بزور قوت مفتوحہ اراضی کا خمس:

۴- شافعیہ کی رائے، مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت جس کو ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ بزور قوت فتح کی جانے والی اراضی کا خمس نکالا جائے گا، اس لئے کہ اراضی بھی غنیمت ہیں، جیسے مشرکین کے دوسرے اموال غنیمت ہیں جن پر امام نے قبضہ کیا ہو خواہ وہ کم ہوں یا زیادہ، اور خدا کا حکم مال غنیمت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا خمس نکالا جائے [2]۔

---

(۱) الزیلعی ۳/ ۲۵۴ طبع دارالمعرفہ، فتح القدیر ۴/ ۳۲۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۶، ۳۸۵، ۳۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۱ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸ شائع کردہ دارالمعرفہ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۰ طبع دارالمعرفہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۲۹۹۔

(۲) سورۂ حشر/ ۶۔

(۳) ''سروحمیر'' یمن کی سرزمین میں قبیلہ حمیر کے مقامات مراد ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۶ طبع الجمالیہ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۲، ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۵۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۲۶ طبع الحلبی، الکافی ۳/ ۳۱۸، ۳۱۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

(۲) الام للشافعی ۴/ ۱۰۳ طبع الامیریہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۳۷، حاشیۃ العدوی ۲/ ۸، الکافی ۴/ ۳۲۸۔

حنفیہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ یا تو دیگر اموال غنیمت کی طرح مفتوحہ اراضی کا بھی خمس نکال کر بقیہ اراضی غانمین (مجاہدین) میں تقسیم کردے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر میں کیا تھا، یا اہل اراضی کو ان کی اراضی پر باقی رکھے اور ان پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کردے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ نے باتفاقِ صحابہ سوادِ عراق کے ساتھ کیا تھا، صاحب ''الدر المختار'' کہتے ہیں کہ غانمین (مجاہدین) کی حاجت کے وقت پہلی صورت زیادہ بہتر ہے[(۱)]۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس لئے ایسا کیا کہ اس وقت وہی کرنا زیادہ قرین مصلحت تھا، جیسا کہ واقعہ سے معلوم ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ یہی لازم ہے، اور آخر لازم کیسے ہوسکتا ہے جبکہ خود رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین کو مجاہدین میں تقسیم فرمادیا تھا، معلوم ہوا کہ امام کو اختیار ہے کہ جو زیادہ قرین مصلحت دیکھے وہ کرے۔

مالکیہ کا مشہور قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بزور قوت مفتوحہ اراضی کا خمس نہیں نکالا جائے گا اور نہ اس کو تقسیم کیا جائے گا، بلکہ وہ اراضی وقف ہوں گی اور ان سے حاصل شدہ منافع مسلمانوں کے مفاد میں خرچ کئے جائیں گے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کے بعد خلفاء وائمہ نے مفتوحہ اراضی کو تقسیم نہیں کیا[(۲)]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو مفتوحہ اراضی میں اختیار ہے کہ اموال منقولہ کی طرح اس کو تقسیم کردے یا عام مسلمانوں پر وقف کردے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۹، الہدایہ مع شروحہا ۴/۳۰۳، ۳۰۴، طبع الامیریہ حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۸۔

(۲) حاشیۃ العدوی ۲/۸، الکافی ۴/۳۲۸، الانصاف ۴/۱۹۰ طبع دار احیاء التراث العربی۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جب امام غانمین کے درمیان زمین تقسیم کرے تو مجد وغیرہ کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ خمس نکال لے، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے ''کالمنقول'' یعنی منقول کی طرح، ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ امام احمد اور قاضی کے کلام کے عموم اور واقعۂ خیبر سے رہنمائی ملتی ہے کہ خمس نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ یہ فئے ہے غنیمت نہیں ہے[(۱)]۔

د- سلب (مقتول کافر کے جسم سے حاصل کردہ مال) کا خمس نکالنا:

۵ - سلب کا خمس نہیں نکالا جائے گا، خواہ امام نے یہ اعلان کیا ہو کہ ''جو کسی کافر کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کو ملے گا''، یا یہ اعلان نہ کیا ہو، اس لئے کہ حضرت عوف بن مالک اور خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے: ''أن النبي ﷺ قضیٰ في السلب للقاتل ولم یخمس السلب''[(۲)] (نبی کریم ﷺ نے سلب کے بارے میں قاتل کے لئے فیصلہ فرمایا اور اس کا خمس نہیں نکالا)۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، یہی اوزاعی، لیث، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور کی بھی رائے ہے[(۳)]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ امام کو مال غنیمت غانمین کے ہاتھ میں پہنچنے سے قبل سلب کو بطور نفل (انعام) دینے کا اختیار ہے، اور نفل کی چیزوں میں خمس نہیں ہوتا، اس لئے کہ خمس غانمین کی مشترک غنیمت

---

(۱) الکافی ۴/۳۲۸، الانصاف ۴/۱۹۰۔

(۲) حدیث "قضی في السلب للقاتل،....." کی روایت ابوداؤد (۳/۱۶۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر (التلخیص ۳/۱۰۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح مسلم میں ہے (۵/۱۴۹ طبع دار الفکر)۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/۳۷۵ شائع کردہ المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۳/۵۵ طبع انصار السنۃ، الکافی ۴/۲۹۳، المغنی علی الشرح الکبیر ۱/۲۶۳۔

میں واجب ہوتا ہے، اور نفل اس کو کہتے ہیں جو امام نے نفل والے کے لئے خاص کردیا ہو اور دوسروں کا حق شرکت اس سے ختم کردیا ہو، اس لئے اس میں خمس واجب نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کی رائے میں سلب منجملہ نفل کے ہے، اس لئے امام کے اس اعلان کے بعد "کہ جو بھی کسی کافر کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کو ملے گا" جو شخص بھی کسی کافر کو قتل کرے گا اس کے سامان کا وہ مستحق ہوگا، اور امام کوئی بھی نفل اپنی صوابدید سے خمس ہی میں سے دے سکتا ہے، اس لئے کہ نفل دینے کا اختیار خمس ہی سے ہے، یعنی خمس کے دیگر چار حصوں سے نہیں، یہی حکم سلب کا بھی ہوگا[2]۔

لیکن اگر امام قاتل کے لئے سلب کا اعلان نہ کرے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، ثوری کا قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ قاتل مقتول کے سامان کا مستحق نہیں ہوگا، یہ بھی منجملہ مال غنیمت کے متصور ہوگا، یعنی اس سامان کا بھی خمس نکالا جائے گا، جو اہل خمس کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اور باقی سامان دوسرے اموال غنیمت کی طرح تقسیم کیا جائے گا، جس میں قاتل اور غیر قاتل سارے مجاہدین برابر ہوں گے[3]۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول جو ان کے قول مشہور کے مقابل ہے، یہ ہے کہ سلب کا خمس نکال کر اہل خمس میں تقسیم کیا جائے گا اور باقی اس کے چار اخماس قاتل کو ملیں گے، پھر باقی غنیمت کی تقسیم ہوگی[4]۔

(١) بدائع الصنائع ٦/ ١١٥ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ٤/ ٣٣٣، ٣٣٤ طبع الامیریہ۔
(٢) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ٢/ ٤ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی مع الشرح الکبیر ١٠/ ٤٢٨۔
(٣) بدائع الصنائع ٦/ ١١٥، فتح القدیر ٤/ ٣٣٣، ٣٣٤، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ٢/ ١٣، بدایۃ المجتہد ١/ ٣٩٧ طبع دار المعرفہ، المغنی مع الشرح الکبیر ١٠/ ٤٢٦، ٤٢٧، کشاف القناع ٣/ ٥٥ طبع انصار السنہ۔
(٤) روضۃ الطالبین ٦/ ٣٧٥۔

سلب کی تعریف اور اس کے استحقاق کی شرائط میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے "تنفیل"، "سلب" اور "غنیمت" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

ھ- رکاز کا خمس نکالنا:

٦- رکاز[1] کا خمس نکالنے کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ کچھ شرائط ہیں جن کا ذکر انہوں نے کیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس"[2] (چوپایہ میں کوئی ضمان نہیں، کنواں میں کوئی ضمان نہیں، کان میں کچھ ضمان نہیں، اور رکاز میں خمس ہے)، اور اس لئے بھی کہ رکاز کافر کا مال ہے جس پر اسلام کے ذریعہ غلبہ پایا گیا ہے، اس لئے اس میں خمس واجب ہوگا، جس طرح کہ مال غنیمت میں خمس واجب ہوتا ہے[3]۔

رکاز کی تعریف، اس کی انواع، ہر نوع کا حکم، اس کے خمس نکالنے کی شرائط اور خمس کے مصرف کے بارے میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کا محل "رکاز" اور "زکاۃ" کی اصطلاحات ہیں۔

(١) "عہد کفر کا مال مدفون" المصباح مادۂ "رکز"۔
(٢) حدیث "العجماء جبار ..." کی روایت بخاری (الفتح ٣/ ٣٦٤ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٣٣٤ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔
(٣) بدائع الصنائع ٢/ ٦٦، الزیلعی ١/ ٢٨٨، حاشیۃ العدوی ١/ ٤٦٣ شائع کردہ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ١/ ٣٩٥ طبع مصطفی الحلبی، روضۃ الطالبین ٢/ ٢٨٦، الکافی ١/ ٣١٣، المغنی مع الشرح الکبیر ٢/ ٦١٢۔

تخمین

دیکھئے: ''خرص''۔

تخنث

تعریف:

۱ - ''تخنث'' لغت میں مڑنے، اور بہ تکلف لچک پیدا کرنے کو کہتے ہیں، اور ''تخنّث الرجل'' جب کوئی شخص مخنث والی حرکت کرے، اور ''خنث الرجل کلامه'' اس وقت بولتے ہیں جب کوئی مرد عورتوں کی طرح نرمی اور نزاکت کے ساتھ بات کرے(۱)۔

ابن عابدین نے مخنث کی جو تعریف کی ہے اس کی روشنی میں ''تخنث'' کا اصطلاحی مفہوم ہے: عورتوں کا لباس پہننا اور ان ہی کی طرح بالارادہ گفتگو میں لچک پیدا کرنا یا کوئی اور بری حرکت کرنا۔

صاحب ''الدر المختار'' کہتے ہیں: ''المخنث'' (نون کے) فتحہ کے ساتھ اس شخص کو کہتے ہیں جو گھٹیا حرکتیں کرے اور کسرہ کے ساتھ اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے جسم، رفتار و گفتار اور طور وطریق میں لچک اور نزاکت پیدا کرے، مگر قلیوبی کی گفتگو سے سمجھ میں آتا ہے کہ فتحہ اور کسرہ کی صورت میں معنی کے لحاظ سے اس میں کوئی فرق نہیں ہے، ان کے نزدیک ہر وہ شخص مخنث ہے جو عورتوں کی سی حرکتیں کرے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲ - مردوں کے لئے مخنث بننا اور عورتوں کے ساتھ مخصوص لباس،

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادۂ ''خنث''۔

(۲) ابن عابدین ۳/۴۸۱ س ۵/۲۳۹، جواہر الاکلیل ۲/۴۰، ۴۱، قلیوبی ۴/۲۰۲ س المغنی ۶/۶۴۲ ۵، فتح الباری ۲/۱۸۸۔

زیب وزینت اور رفتار وگفتار میں مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء"[1] (نبی کریم ﷺ نے مخنث بننے والے مردوں اور مرد بننے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال"[2] (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے والے مردوں اور مردوں کی مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)۔ حافظ ابن حجر "فتح الباری" میں فرماتے ہیں کہ ممانعت ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو جان بوجھ کر ایسی حرکتیں کریں، مگر جو پیدائشی طور پر ہی ایسا ہو تو اسے ایسی حرکتوں کے بہ تکلف چھوڑنے اور اس طرح کی عادت سے باز رہنے کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ ایسا نہ کرے اور ہیجڑے پن کی عادت پڑ جائے تو مذمت اس سے متعلق ہوگی، خصوصاً اس وقت جبکہ اس کی طرف سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہو جس سے اس کی رضامندی ظاہر ہو۔ رہا بعض لوگوں کا علی الاطلاق یہ کہنا کہ جو پیدائشی مخنث ہو وہ قابل مذمت نہیں ہے، تو یہ قول اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایسا شخص مسلسل تدبیر وعلاج کے باوجود رفتار وگفتار میں عورتوں کی نزاکت ولچک کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو سکے[3]۔

(۱) حدیث: "لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲، ابن عابدین ۴/ ۳۸۱۔

مخنث کی امامت:

۳- پیدائشی مخنث، جس کی گفتگو میں نرمی اور اعضاء میں لچک پیدائشی طور پر ہو، مگر کسی برے فعل میں مشہور نہ ہو تو اس کو فاسق نہیں قرار دیا جائے گا، اور احادیث میں وارد مذمت اور لعنت اس سے متعلق نہیں ہوگی، اسی بناپر اس کی امامت صحیح ہے، لیکن بہ تکلف اس کو ایسی عادتیں چھوڑنے اور بتدریج ترک کی عادت ڈالنے کا پابند کیا جائے گا، پس اگر کوشش کے باوجود وہ کامیاب نہ ہو سکے تو قابل ملامت نہیں ہے[1]۔

لیکن جو شخص جان بوجھ کر چال ڈھال اور رفتار وگفتار میں عورتوں کی نقل اتارے تو یہ بدترین عادت اور سخت معصیت ہے، ایسا شخص گناہ گار اور فاسق ہے، اور فاسق کی امامت حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، مالکیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ فاسق کی امامت باطل ہے[2]، جیسا کہ اصطلاح امامت صلاۃ فقرہ/ ۴۲، فسق فقرہ/ ۷، مخنث فقرہ/ ۷ میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔

بخاری نے زہری سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ ہم مخنث کے پیچھے نماز پڑھنے کی رائے نہیں رکھتے، الا یہ کہ ایسی مجبوری ہو جس سے کوئی چارہ کار نہ ہو[3]۔

مخنث کی شہادت:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس مخنث کی شہادت قبول نہیں کی جاتی وہ ایسا مخنث ہے جس کی رفتار وگفتار میں نرمی اور لچک ہو اور وہ

(۱) الزیلعی ۴/ ۲۲۱، فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۱۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، ۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۲، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵۔
(۳) فتح الباری ۲/ ۱۹۰۔

جان بوجھ کر عورتوں کی نقل اتارتا ہو، لیکن جس کے کلام میں نرمی اور اعضاء میں لچک پیدائشی ہو اور وہ کسی گھٹیا فعل کے لئے مشہور نہ ہو تو وہ عادل ہے، اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورتوں کے ساتھ تشبہ ایسا حرام ہے جس سے اس کی شہادت مردود ہوجاتی ہے، مگر ظاہر ہے کہ اس سے مراد جان بوجھ کر تشبہ اختیار کرنا ہے، محض وہ مشابہت مراد نہیں جو فطری طور پر کسی میں ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مجون یعنی بے حیائی کی باتوں کی وجہ سے شہادت رد کردی جاتی ہے، اور مجون ہی کے قبیل کی چیز تخنث بھی ہے۔

جو تفصیل حنفیہ نے بیان کی ہے اس پر گویا تمام مذاہب متفق ہیں، جس کی تفصیل "شہادت" کے ذیل میں موجود ہے [1]۔

مخنث کا عورتوں کو دیکھنا:

۵- ایسا شخص جو مذکورہ معنی میں مخنث ہو، نیز جس کو عورت کی اشتہاء ہوتی ہو، اس کے لئے بالاتفاق عورتوں کو دیکھنا یا ان کی طرف جھانکنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ قوت مردانگی رکھنے والا فاسق شخص ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے۔

البتہ پیدائشی مخنث جس کو عورت کی حاجت نہ ہو، اس کے بارے میں مالکیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی صراحت یہ ہے کہ ایسے شخص کو عورتوں کے ساتھ چھوڑنے کی گنجائش ہے، وہ عورتوں کو دیکھے تو مضائقہ نہیں۔ استدلال اس آیت سے کیا گیا ہے جس میں ان لوگوں کا بیان ہے جن کے لئے عورتوں کو دیکھنا یا جن کے سامنے زینت کے ساتھ عورتوں کا آنا جائز کیا گیا ہے، ان ہی میں قرآن نے ان جیسے

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۲۲۱/۴، ابن عابدین ۳۸۱/۴، القلیوبی ۳۲۰/۴، ۳۲۱، جواہر الاکلیل ۲۳۳/۲، الحطاب ۱۵۲/۶، المغنی ۱۷۴/۹۔

لوگوں کو بھی شمار کیا ہے، وہ آیت یہ ہے: "أَوِ التَّابِعِيْنَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ....." [1] (اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو.....)۔

لیکن شافعیہ اور اکثر حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ ایسے مخنث کے لئے بھی عورتوں کو دیکھنا جائز نہیں جس کو عورت کی حاجت نہ ہو، اس باب میں وہ مردوں کے حکم میں ہے، استدلال اس حدیث سے کیا گیا ہے جس میں ارشاد ہے: "لا يدخلن هؤلاء عليكن" [2] (یہ (مخنث) لوگ تمہارے پاس ہرگز نہ آئیں)۔

مخنث کی سزا:

۶- بالاختیار مخنث بننا جس میں کسی فعل بد کا ارتکاب نہ ہو، ایسی معصیت ہے جس پر نہ حد ہے نہ کفارہ، اس کی سزا تعزیری ہے، ایسی سزا جو مجرم کی حالت اور جرم کی سنگینی کے مناسب ہو۔ روایت میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہیجڑوں کو جلاوطنی کی سزا دی اور ان کو مدینہ سے نکال دینے کا حکم دیا، اور ارشاد فرمایا: "أخرجوهم من بيوتكم" [3] (ان کو تم اپنے گھروں سے نکال دو) آپ ﷺ کے بعد صحابہ کا عمل بھی یہی رہا [4]۔

لیکن اگر ان سے ہیجڑے پن کے ساتھ ساتھ بدفعلی (لواطت) کرانے کا صدور بھی ہو تو ان کی سزا کے بارے میں فقہاء کے درمیان

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۲۳۹/۵، أسنی المطالب ۱۱۲/۳، البجیرمی علی الخطیب ۳۱۴/۳، القرطبی ۲۳۴/۱۲، المغنی ۵۶۱/۶، ۵۶۲۔
حدیث: "لا يدخلن هؤلاء عليكن" کی روایت بخاری (الفتح ۳۳۳/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أخرجوهم من بيوتكم" کی روایت بخاری (الفتح ۳۳۳/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۲۶۰/۲، فتح الباری ۳۳۲/۱۰۔

اختلاف ہے، اکثر فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اس پر زنا کی سزا جاری کی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ کا خیال یہ ہے کہ اس کی سزا بھی تعزیری ہے جو کبھی قتل یا نذر آتش کردینے یا کسی بلند پہاڑ سے اوندھے منھ نیچے ڈال دینے تک منتج ہوسکتی ہے، اس لئے کہ اس کی سزا کے بارے میں صحابہ کا اختلاف منقول ہے۔

اس سلسلے کی تفصیل کے لئے ''حد''، ''عقوبت''، ''تعزیر'' اور ''لواط'' کی اصطلاحات کی طرف مراجعت کی جائے۔

بحث کے مقامات:

۷- فقہاء تخنث کے احکام کا ذکر خیار عیب کے مباحث میں کرتے ہیں جبکہ فروخت کیا جانے والا غلام مخنث ہو، اسی طرح وہ شہادت، نکاح اور اجنبی عورت کو دیکھنے کے مباحث، لباس اور زینت کے مسائل اور حظر واباحت وغیرہ کے ابواب میں بھی ان کا ذکر کرتے ہیں۔

تخویف

تعریف:

۱-''تخویف'' باب تفعیل سے مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: کسی شخص کو خوف زدہ کرنا، یا دوسروں کے لئے اس کو خوفناک بنانا، کہا جاتا ہے: خوفه تخویفاً، یعنی اس نے اس کو خوف زدہ کیا، یا اس کی ایسی ہیئت بنادی کہ وہ لوگوں کے لئے باعث خوف بن گیا، قرآن پاک میں ہے: ''إِنَّمَا ذٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ''[1] (یہ تو شیطان ہی ہے جو تمہیں اپنے دوستوں کے ذریعہ سے ڈراتا ہے) یعنی شیطان تم کو ایسا بنادیتا ہے کہ تم اس کے اولیاء سے ڈرتے ہو، ثعلب کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں: شیطان تم کو اپنے اولیاء سے ڈراتا ہے[2]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی ہی میں ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

إنذار:

۲- إنذار اسباب خوف بتاکر ڈرانے کا نام ہے، جب کوئی شخص دوسرے کو ڈرائے اور باعث خوف چیز سے اس کو آگاہ کردے، تو گویا

---

(۱) سورۂ آل عمران/۱۷۵۔

(۲) محیط المحیط، القاموس المحیط، لسان العرب مادۂ ''خوف''۔

اس نے اس کو انذار کیا[1]۔

اس طرح تخویف کے مقابلہ میں انذار خاص ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

وہ صورتیں جن میں تخویف اِکراہ بنتی ہے:

الف-قتل، ضرب اور قید کی دھمکی:

۳- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، اور شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ قتل، شدید ضرب، یا طویل قید کی دھمکی دینا اکراہ ہے[2]۔

البتہ اگر ہلکی مار اور ہلکی قید کی دھمکی دے تو اس کا حکم لوگوں کے طبقات اور حالات کے لحاظ سے مختلف ہوگا، کسی لا اُبالی اور سر پھرے شخص کے لئے ایک کوڑے کی مار یا ایک دن کے قید کی دھمکی اِکراہ نہیں ہے، لیکن ان دونوں چیزوں کی دھمکی کسی باعزت آدمی کے لئے اِکراہ سمجھی جائے گی، جس کو یہ معلوم ہو کہ ان دونوں چیزوں سے اس کو اذیت پہنچے گی، جس طرح کہ کسی اوسط درجے کے آدمی کو ضرب شدید سے پہنچتی ہے، مثلاً قاضی اور رئیس شہر کہ مطلق قید اور حبس ان کے حق میں اکراہ ہے[3]۔

حنابلہ میں قاضی کہتے ہیں کہ اِکراہ صرف قتل کی دھمکی کا نام ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے جس کو حناطی نے نقل کیا ہے،

(۱) الفروق فی اللغۃ رص ۲۳۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۶، طبع مصطفی الحلبی، البنایہ شرح الہدایہ ۸/ ۱۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۲۶۰، ۲۶۱، الإنصاف ۸/ ۴۳۹، ۴۴۰ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۵۹، البنایہ شرح الہدایہ ۸/ ۱۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۲۶۱، ۲۶۳، الإنصاف ۸/ ۴۴۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹ طبع عیسی الحلبی۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ قید کی دھمکی اِکراہ نہیں ہے[1]۔

ب-مال لوٹنے اور برباد کرنے کی دھمکی:

۴- حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مال چھیننے کی دھمکی بھی اِکراہ ہے، مثلاً ایک شخص نے کسی کو اپنے قابو میں کر کے کہا کہ یا تو یہ گھر میرے ہاتھ بیچ دو یا میں اسے تیرے دشمن کے حوالہ کر دوں گا، چنانچہ اس نے اس کے ہاتھ فروخت کر دیا تو یہ مکرہ کی بیع قرار پائے گی۔

''رد المحتار'' کی عبارت کے سیاق سے سمجھ میں آتا ہے کہ حنفیہ میں قہستانی نے یہ شرط لگائی ہے کہ اِکراہ اس وقت قرار پائے گا جب سارا مال برباد کرنے کی دھمکی دی جائے[2]۔

شافعیہ کا ایک قول، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ زیادہ مال چھین لینے اور اس کو ضائع کر دینے سے اِکراہ ہو جائے گا۔

شافعیہ کا دوسرا قول اور مالکیہ کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ مال چھیننے کی دھمکی اِکراہ نہیں ہے[3]۔

اِکراہ کے مفہوم، اس کی انواع، شرائط، احکام اور اِکراہ قرار پانے والی دھمکیوں کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں، جن کو کتب فقہ میں اپنے مواقع میں اور اصطلاح ''اِکراہ'' میں دیکھا جائے۔

دہشت زدہ کر کے قتل کرنا:

۵- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خوفزدہ و

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۵۹، ۶۰، الانصاف ۸/ ۴۴۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۰ طبع بولاق، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۵۹، ۶۰، الإنصاف ۸/ ۴۳۹، ۴۴۰۔

دہشت زدہ کر کے قتل کرنا ممکن ہے، مثلاً کسی شخص نے کسی کے سامنے تلوار سونت لی، یا اونچی جگہ سے اس کو لٹکایا اور وہ خوف وہراس سے مر گیا، یا کوئی اس کے عین سامنے اچانک چیخا اور وہ چیخ سے گھبرا کر مر گیا، یا کسی نے اس پر سانپ پھینکا اور وہ گھبرا کر مر گیا، وغیرہ (۱)۔

قتل کی انواع، ہر نوع کی حیثیت، تخویف سے ہونے والے قتل کی صورتوں اور احکام سے متعلق تفصیلات کے لئے "قتل" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

تخویف کی وجہ سے اسقاط حمل:

۶ - فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے عورت کو ایسا ڈرایا کہ ڈر کے مارے اس کا حمل ساقط ہوگیا، تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اگر چہ قاتل سزا اسقاط حمل میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے (۲)۔

اسقاط حمل کی سزا کے لئے اصطلاح "اجہاض" کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۵۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۵ طبع الجمالیہ، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۹، ۳۳۰، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۴۵۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۵۹، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۳۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷ طبع بولاق، کشاف القناع ۶/ ۱۶ طبع عالم الکتب۔

تخییر

تعریف:

۱ - تخییر لغت میں "خیّر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "خیّرته بین الشیئین" یعنی میں نے اس کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا، "تخیّر الشیٔ" اس نے اس چیز کو اختیار کیا۔

اختیار کا معنی چننا اور دو چیزوں میں سے بہتر چیز کو طلب کرنا ہے، یہی معنی "تخیّر" کا بھی ہے۔ استخارہ کا معنی ہے: کسی چیز کے بارے میں خیر طلب کرنا، اور "خار الله لک" یعنی اللہ تمہیں وہ عطا کرے جو تمہارے لئے بہتر ہو، الخیرۃ (یاء کے سکون کے ساتھ) اسی سے اسم ہے (۱)۔

اصطلاح میں فقہاء کے یہاں لفظ تخییر کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اس طرح تخییر ان کے نزدیک شریعت کے مقرر کردہ چند پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو منتخب کرنے کے سلسلہ میں مکلف کو یہ اختیار دینا ہے کہ وہ مقررہ شرائط کے لحاظ سے ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرے، مثلاً کفارہ میں مکلف کو چند چیزوں کے درمیان اختیار دینا، قصاص وعفو کے درمیان اس کو اختیار دینا، زکاۃ میں نکالی جانے والی اشیاء کی جنس میں اختیار دینا، فدیۂ حج میں اختیار دینا، قیدیوں کے ساتھ سلوک کے بارے میں اختیار دینا، محارب پر حد نافذ کرنے

(۱) تہذیب الاسماء واللغات طبع المنیریہ المصباح المنیر مادۂ "خیر"۔

میں اختیار دینا، اور ان کے علاوہ دیگر احکام ہیں۔

اس معنی میں تخییر اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت میں وسعت، سہولت اور بندوں کے ان مصالح کی رعایت ہے جن میں شریعت نے ان کو تخییر کا حق دیا ہے جس کے نتیجہ میں بندوں کو نفع حاصل ہوتا ہے اور ان سے ضرر دور ہوتا ہے۔

تخییر اصولیین کے نزدیک:

۲- اصولیین تخییر پر گفتگو مباح، مندوب، واجب مخیّر، واجب موسّع، نہی بطور تخییر اور رخصت کی بحث میں کرتے ہیں، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِباحت:

۳- اِباحت لغت میں: حلال کرنا ہے، کہا جاتا ہے: أبحتک الشيء یعنی میں نے تمہارے لئے یہ چیز حلال کی، مباح محظور (ممنوع) کی ضد ہے۔

اباحت فقہاء کی اصطلاح میں: اجازت کی حدود کے اندر عمل کرنے والے کی مشیت کے مطابق کسی عمل کے کرنے کی اجازت دینا ہے[1]۔

ب-تفویض:

۴- تفویض " فوّض" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: فوّض إليه الاختيار بين الشيئين فاختار أحدهما (اس نے اس کو دو چیزوں میں سے ایک کے چن لینے کا اختیار دیا تو اس نے ان میں سے ایک چیز کو چن لیا)، اسی سے تفویض طلاق بھی ہے جو شوہر اپنی بیوی کو دیتا ہے کہ چاہے تو وہ طلاق لے کر اس سے الگ ہو جائے یا اس کی پناہ ونکاح میں باقی رہے[1]۔

تخییر کے احکام:

شریعت اسلامیہ میں تخییر کے کچھ خاص احکام ہیں، جن کو ہم آئندہ سطور میں بیان کر رہے ہیں:

پہلا حکم: وقت موسّع (پورے وقت) میں نماز کی ادائیگی کا اختیار:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کو وقت موسّع کے کسی بھی حصے میں نماز ادا کرنے کا اختیار ہے، وقت موسّع سے مراد وہ وقت ہے جس میں نماز کی ادائیگی کو مصلی کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے، اگر، چاہے تو اول وقت میں پڑھے یا درمیان وقت میں یا آخر وقت میں، اور جس وقت کو بھی وہ اختیار کرے اس میں اس پر کوئی گناہ نہیں، البتہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ بعض اوقات میں وقت مکروہ تک مؤخر کرنا باعث گناہ ہے، اس کی تفصیل "اوقات صلاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

۶- جمہور کے نزدیک نماز اول وقت میں توسع کے ساتھ واجب ہے یعنی اگر اول وقت سے مؤخر کرے تو گنہگار نہیں ہوگا، لہذا اگر کسی نے بغیر کسی عذر کے نماز کو مؤخر کر دیا، جبکہ اس کا ارادہ وقت کے کسی حصے میں نماز ادا کرنے کا تھا، اور دوران وقت ہی اس کی موت ہوگئی تو وہ گنہ گار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسا عمل کیا جس کا کرنا اس کے لئے جائز تھا، کیونکہ اسے اختیار تھا کہ وقت کے کسی بھی حصے میں نماز ادا کرے، اور موت اس کا فعل نہیں، اس لئے اپنے اختیار کو استعمال کرنے کی وجہ سے وہ گنہ گار نہ ہوگا، الا یہ کہ اسے اپنی موت کا

---

(۱) الموسوعہ ۱/۱۲۶ اصطلاح "اِباحت"۔

(۱) المصباح المنیر، تہذیب الاسماء واللغات مادۂ "فوض"۔

گمان ہو، اور پھر بھی وہ نماز ادا نہ کرے اور اس کی موت ہوجائے تو وہ گنہ گار مرے گا، اور اگر خلاف گمان نہ بھی مرے تو بھی تاخیر کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ وسیع وقت اس کے حق میں تنگ ہوگیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کا اختیار باقی نہیں رہا۔

اگر کوئی شخص نماز کو مؤخر کرے اور ادائیگی کا کوئی ارادہ نہ ہو تو تاخیر کی بناپر گنہ گار ہوگا، اور اگر کسی نے نماز کو اتنا مؤخر کیا کہ پوری نماز کی ادائیگی کے لئے وقت میں گنجائش باقی نہ رہی تو بھی گنہ گار ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک نماز متعین طور پر اول وقت میں واجب نہیں ہے بلکہ غیر متعین طور پر وقت کے کسی بھی حصہ میں واجب ہے، اور تعیین کا اختیار مصلی کو ہے، جس وقت بھی وہ نماز ادا کرے گا۔

اگر وہ اول وقت میں نماز شروع کردے تو وہی وقتِ وجوب ہوگا، اور اگر درمیان وقت یا آخر وقت میں شروع کرے تو جس وقت شروع کرے گا وہی وقتِ وجوب ہوگا، اور اگر کسی نے عملاً وقت کی تعیین نہیں کی اور وقت کا صرف اتنا حصہ بچ گیا جس میں نماز ادا کی جاسکتی ہے، تو اس پر عملی طور پر ادائے نماز کے ذریعہ اس وقت کی تعیین کرنی واجب ہے، اس وقت میں نماز ادا نہ کرے گا تو گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ اس کا اختیار وقت کی حد تک ہے، وقت سے باہر نہیں [1]۔

۷ - وقت موسّع میں نماز کی ادائیگی میں اختیار کی ایک دلیل حدیث جبریل ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أمني جبريل عند البيت مرتين فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله، لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل وقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين" [1] (جبریل نے بیت اللہ کے پاس میری دوبار امامت کی، پہلی بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب سایہ تسمہ کے برابر ہوگیا، پھر عصر کی نماز پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہوگیا، پھر مغرب کی نماز پڑھی جب سورج غروب ہوگیا اور روزہ داروں نے افطار کرلیا، پھر عشاء کی نماز پڑھی جب شفق غائب ہوگیا، پھر فجر کی نماز پڑھی جب صبح چھٹ گئی اور روزہ داروں پر کھانا حرام ہوگیا، اور دوسری بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہوگیا، جو گذشتہ کل کے عصر کی نماز کا وقت تھا، پھر عصر کی نماز پڑھی، جب ہر چیز کا سایہ اس کا دوگنا ہوگیا، پھر مغرب کی نماز پہلے ہی دن کے وقت پر پڑھی، پھر عشاء کی نماز پڑھی جس وقت کہ رات کا تہائی حصہ گذر گیا، پھر صبح کی نماز ادا کی جب روئے زمین پر اجالا پھیل گیا، پھر جبریل میری طرف متوجہ ہوئے اور کہا: اے محمد ﷺ! یہ وقت آپ سے

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۱۸۳ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۱/۳۹۵ طبع ریاض الحدیثہ السعودیہ حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۶ طبع دار الفکر بیروت عکس الطبعۃ الامیریہ بدائع الصنائع ۱/۹۶، طبع اول ۱۳۲۷ھ شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر۔

(۱) حدیث: "أمني جبريل عند البيت مرتين ......" کی روایت ترمذی (۱/۲۷۹، ۲۸۰ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث بن عیاش بن ابی ربیعہ مختلف فیہ ہیں، لیکن ان کی متابعت دوسری سند سے ہوتی ہے عبد الرزاق نے عن عمر بن نافع بن جبیر بن مطعم عن ابیہ عن ابن عباس کی سند سے بھی اسی طرح روایت نقل کی ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ یہ اچھی متابعت ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۱/۱۷۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

پہلے انبیاء کا بھی تھا، اور وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے)۔

حضرت بریدہؓ سے مسلم کی حدیث میں ہے: "وقت صلاتکم بین ما رأیتم"[1] (تمہاری نماز کا وقت اس کے درمیان ہے جو تم نے دیکھا)۔

دوسرا حکم: زکاۃ میں نکالی جانے والی اشیاء میں تخییر:

۸ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ گائے کی تعداد جب ایک سو بیس تک پہنچ جائے تو ان کی زکاۃ وصول کرنے میں اختیار ہے کہ تین مسنہ (ایک سالہ بچھڑا یا بچھیا) کی ادائیگی ہو یا چار تبیعہ (دو سالہ بچھڑا یا بچھیا) کی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ اختیار زکاۃ وصول کرنے والے کو ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اختیار مالک کو ہے، یہ اختیار ہر اس صورت میں ہوگا جبکہ واجب کی ادائیگی تبیعہ یا مسنہ دونوں سے ممکن ہو۔

اونٹ اگر ایک سو اکیس کی تعداد کو پہنچ جائے تو مالکیہ کے نزدیک ان کی زکاۃ دو حقہ (تین سالہ اونٹنی) یا تین بنت لبون (دو سالہ اونٹنی) ہیں، اور اختیار اس میں زکاۃ وصول کرنے والے کو ہے، اگر زکاۃ وصول کرنے والے نے دونوں صنفوں میں سے ایک کا انتخاب کیا جبکہ رب المال کے پاس دوسری صنف اس سے زیادہ بہتر ہے، تو بھی زکاۃ وصول کرنے والا جو وصول کرے گا وہ کافی ہوگا، اور اس کے لئے کسی زائد شی کا نکالنا مستحب نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی زکاۃ تین بنت لبون ہیں اور کوئی اختیار نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں فریضہ پھر سے شروع کیا جائے گا[1]، اس کی تفصیل "زکاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

۹ - اگر سائمہ جانوروں کا نصاب ایک ہی جنس کی کئی انواع کو ملا کر مکمل کیا جائے مثلاً عربی اونٹ کے ساتھ بختی اونٹ، گائے کے ساتھ بھینس، اور بکریوں کے ساتھ دنبے ملا دیئے جائیں تو مالکیہ کے نزدیک اگر ملائی جانے والی دونوں انواع کی مقدار مساوی ہو تو زکاۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ جس نوع سے چاہے زکاۃ وصول کرے، اور اگر دونوں کی مقدار مساوی نہ ہو تو اکثریتی نوع سے زکاۃ وصول کرے گا، اس لئے کہ حکم اغلب کے مطابق ہوتا ہے۔

شافعیہ کے یہاں مذہب میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ اکثریتی نوع سے زکاۃ لی جائے گی، اور اگر دونوں برابر ہوں تو مذہب کے مطابق جس نوع میں غرباء ومساکین کا زیادہ فائدہ ہو اس سے زکاۃ لی جائے گی، فائدہ کا اندازہ قیمت سے لگایا جائے گا، جیسے حقہ اور بنت لبون کے جمع ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اعلیٰ نوع سے زکاۃ لی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں جس میں بیمار اور تندرست دونوں طرح کے جانور نصاب میں موجود ہوں (تو تندرست جانور زکاۃ میں لیا جائے گا)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اوسط قسم سے زکاۃ لی جائے گی جیسا کہ پھلوں میں ہوتا ہے، یہی حنفیہ کا بھی مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک دونوں کی واجب لاً دا مقدار زکاۃ کی قیمت کے بقدر دونوں میں سے کسی بھی نوع سے لی جائے گی، اگر دونوں انواع برابر ہوں اور ان میں سے ایک سے نکالی گئی مقدار کی قیمت بارہ درہم ہو اور دوسری سے نکالی گئی مقدار کی پندرہ درہم ہو تو ان

---

(۱) حضرت بریدہؓ کی حدیث: "وقت صلاتکم بین ما رأیتم" کی روایت مسلم (۴۲۸/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴۳۵/۱، ۴۳۶، ۴۳۶، المجموع ۳۸۲/۵، ۴۱۶، کشاف القناع ۱۸۷/۲، ۱۹۲، البنایہ ۵۲/۳، فتح القدیر ۱۳۱/۲۔

دونوں میں سے کسی سے بھی وہ مقدار نکالی جائے گی جس کی قیمت ساڑھے تیرہ درہم ہو[1]۔

۱۰ - اگر ایک نصاب میں دو فرض مل جائیں، مثلاً دو سو اونٹ کہ یہ پانچ بنت لبون کا بھی نصاب ہے اور چار حقے کا بھی، تو اس میں مالک نصاب کو اختیار ہوگا کہ چار حقے نکالے یا پانچ بنت لبون، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "فإذا كانت مائتين ففيها أربع حقاق أو خمس بنات لبون"[2] (جب اونٹ دو سو کی تعداد کو پہنچ جائیں تو ان میں چار حقے یا پانچ بنت لبون واجب ہوں گے)۔ اور اس لئے بھی کہ دونوں ہی انواع کے نکالنے کے مقتضیات یہاں موجود ہیں، اور اس میں اختیار مالک کو حاصل ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ چار حقے واجب ہیں، اس لئے کہ جب واجب کو سن کے ذریعہ بدلنا ممکن ہو تو عدد کے ذریعہ نہیں بدلا جائے گا[3]۔

تیسرا حکم: احرام حج کی حالت میں ہونے والی جنایات کے فدیہ میں تخییر:

۱۱ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ محرم حالت احرام میں اگر کوئی جنایت کرے، مثلاً بال مونڈے، ناخن کاٹ لے، خوشبو لگالے یا سلا ہوا کپڑا پہن لے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اور فدیہ میں اسے تین

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۶، المجموع ۵/ ۴۲۴، بدائع الصنائع ۲/ ۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۹۳۔
(۲) حدیث: "فإذا كانت مائتين ففيها..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۹۳، ۳۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو شیخین کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۷، المجموع ۵/ ۴۱۰، فتح القدیر ۲/ ۱۳۰۔

چیزوں کا اختیار ہوگا: چاہے بکری کی قربانی کرے یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا تین دن روزے رکھے[1]، فدیہ کے موجب کی تفصیل "احرام" کی اصطلاح کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

۱۲ - اس کی دلیل آیت پاک ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ"[2] (لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

دوسری دلیل وہ حدیث پاک ہے جو حضرت کعب بن عجرہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "لعلك آذاك هوامّ رأسك، قال: نعم يا رسول الله، فقال ﷺ: احلق رأسك وصم ثلاثة، أو أطعم ستة مساكين، أو انسك شاة"[3] (شاید تمہارے سر کے جوں تمہارے لئے باعث اذیت ہیں، انہوں نے عرض کیا: ہاں اے اللہ کے رسول! تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا سر مونڈ واور تین دن روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، یا ایک بکری قربان کرو)۔

حنفیہ نے فدیہ کے اختیار کو صرف معذورین تک محدود کیا ہے، غیر معذور پر فدیہ میں بکری کی قربانی واجب ہے، اس کے لئے دوسری چیزوں کا اختیار نہیں ہے، مگر جمہور کے یہاں یہ فرق نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت معذور کے بارے میں وارد ہوئی ہے، کیونکہ حضرت کعب بن عجرہ کی حدیث اس کی تفسیر کرتی ہے، ایک

(۱) المجموع ۷/ ۳۶۴، ۳۸۴، کشاف القناع ۲/ ۴۵۱، فتح القدیر ۲/ ۴۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۳) حدیث: "لعلك آذاك هوام رأسك..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

روایت میں حضرت کعب کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے، انہوں نے فرمایا: "حُملتُ إلى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: ما كنت أرى الوجع بلغ بك ما أرى، أو ما كنت أرى الجهد بلغ بك ما أرى، أتجد شاة؟ فقلت: لا، فقال: صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع"[1] (حضرت کعب فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ کے پاس اٹھا کر لے جایا گیا اور حال یہ تھا کہ میرے چہرے پر جوں بکھرے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں نہیں سمجھتا تھا کہ اتنی تکلیف تمہیں ہوگی (راوی کو شبہ ہے کہ آپ ﷺ نے "الوجع" فرمایا یا "الجهد") کیا تمہارے پاس بکری ہے؟ میں نے عرض کیا: نہیں تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تین دن کے روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، ہر مسکین کو نصف صاع کے حساب سے)۔

یہ روایت بتاتی ہے کہ حضرت کعب معذور تھے، اس لئے ان کو اختیار دیا گیا، آیت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل وہ آیت اور حدیث ہے جس میں تخییر کا معنی پیدا کرنے کے لئے لفظ "أوْ" لایا گیا ہے۔

۱۳ - معذور کے تابع کر کے غیر معذور کے لئے بھی بطور تنبیہ حکم ثابت ہوگا، اس لئے کہ ہر وہ کفارہ جس میں عذر کی حالت میں تخییر ثابت ہو، عدم عذر کی حالت میں بھی وہ تخییر ثابت ہوگی[2]۔

۱۴ - جس طرح حرم کے شکار کے کفارہ میں تخییر ثابت ہے اور شکار کرنے والے کو تین چیزوں کا اختیار ہے، مقتول جانور کے مثل جانور کی قربانی کر کے اس کا گوشت فقراء حرم میں تقسیم کرے، بشرطیکہ اس

(۱) حدیث کعب بن عجرہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۸۶/۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۸۶۲/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

جانور کا مثل اونٹ، گائے یا بکری میں موجود ہو، یا اس شکار کی قیمت مال یعنی نقد سے لگائے، اور پھر اس نقد کی قیمت طعام (اناج) سے لگائے، اور اس طعام کو فقراء پر صدقہ کردے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ شکار کی قیمت ابتداء ہی میں طعام سے مقرر کی جائے گی، لیکن اگر اس کی قیمت مال یعنی نقد سے لگا کر پھر اس مال کے عوض طعام خرید لیا گیا تو بھی گنجائش ہے۔

تیسری چیز جس کا شکار کرنے والے کو اختیار ہے وہ یہ ہے کہ مقررہ طعام کے ہر مد کے عوض ایک دن روزہ رکھے[1]، شکار حرم کے کفارہ میں تخییر پر تمام ائمہ کے اتفاق کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَاماً"[2] (خواہ وہ تدارک چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے) یا اس کے مساوی روزے رکھ لئے جائیں)، اس آیت میں لفظ "أو" تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔

چوتھا حکم: چار سے زائد بیویوں کا شوہر جب مسلمان ہو جائے:

۱۵ - ایک کافر شخص جس کے نکاح میں چار سے زائد بیویاں ہوں یا بیک وقت دو بہنیں یا ایسی دو عورتیں اس کے نکاح میں ہوں جو حرمت نسب یا حرمت رضاعت کی بنا پر ایک نکاح میں جمع نہ ہو سکتی ہوں، اگر یہ شخص مسلمان ہو جائے تو شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ ایسے شخص کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے جس کو چاہے باقی رکھے، بایں طور کہ چار یا چار سے کم کو باقی رکھے اور دو بہنوں میں

(۱) فتح القدیر ۷۰/۳، المجموع ۴۲۷/۷، المغنی ۵۱۹/۳، الحطاب علی خلیل ۱۷۹/۳، الشرح الصغیر ۱۱۵/۲۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۹۵۔

سے کسی ایک کو باقی رکھے اسی طرح بقیہ مذکورہ عورتوں میں سے ایک کو رکھے اور جن کو اس نے اختیار کیا ہے ان کے علاوہ سے اس کا نکاح فسخ ہوجائے گا[۱]، اس کی دلیل حضرت قیس بن حارث کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "أسلمت وتحتي ثمان نسوة فأتيت النبي ﷺ فذكرت له ذلک فقال: اختر منهن أربعا"[۲] (میں مسلمان ہوا تو میرے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں، میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلو)۔

ایک دوسری روایت محمد بن سوید الثقفی کی ہے: "أن غيلان بن سلمة أسلم وتحته عشر نسوة، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعا"[۳] (غیلان بن سلمہ مسلمان ہوئے تو ان کے پاس دس بیویاں تھیں، وہ سب کی سب غیلان کے ساتھ مسلمان ہوگئیں تو حضور اکرم ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلیں)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف اس طرف گئے ہیں کہ کافر اگر مسلمان ہوجائے اور اس کے نکاح میں پانچ یا اس سے زائد بیویاں ہوں یا دو بہنیں نکاح میں جمع ہوں تو اگر تمام کا نکاح ایک ہی عقد میں

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۲۹۱، روضۃ الطالبین ۷/۱۵۶، کشاف القناع ۵/۱۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۹۷۔

(۲) حدیث قیس بن حارث: "أسلمت وتحتي ثمان نسوة....." کی روایت ابوداؤد (۲/۶۷۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے حارث بن قیس کی روایت کے بارے میں شوکانی کا بیان ہے کہ ابوعمر بن عبد البر کہتے ہیں کہ ان کی صرف یہی ایک حدیث ہے اور اس کی کوئی سند بھی صحیح نہیں ہے (نیل الاوطار ۶/۱۶۹ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۳) غیلان کے واقعہ سے متعلق محمد بن سوید الثقفی کی حدیث کی روایت ترمذی (۳/۴۳۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے ابن القطان نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۳/۱۶۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ہوا تھا تو سب کا نکاح باطل ہوجائے گا، اور اگر آگے پیچھے ہوا تھا تو صرف اخیر کا نکاح باطل ہوگا[۱]۔

ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ تمام عقود فاسد ہیں، لیکن چونکہ ہمیں ان کے مذہبی معاملات سے تعرض نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے ہم ان سے تعرض نہیں کرتے، مگر جب وہ مسلمان ہوگئے تو یہ فاسد نکاح باطل قرار پائیں گے۔

۱۶- اس باب میں تخییر کے احکام اور نتائج میں سے یہ ہے کہ اختیار صریح لفظ سے حاصل ہوگا[۲]، مثلاً یوں کہے کہ میں نے ان عورتوں کا نکاح اختیار کیا، یا میں نے ان کو نکاح میں روکنا منظور کیا، کبھی بعض کو طلاق دے دینے سے بھی اختیار حاصل ہوجائے گا، اس لئے کہ طلاق صرف بیوی کو دی جاتی ہے۔

اگر بعض بیویوں سے وطی کرلے تو بھی اختیار ثابت ہوجائے گا، اور اگر تمام بیویوں کے ساتھ وطی کرلے تو پہلی چار بیویاں باقی رکھنے کے لئے متعین ہوجائیں گی اور اس کے بعد والیاں چھوڑنے کے لئے متعین ہوجائیں گی۔

وطی کو اختیار ماننے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اختیار یہاں ابتداء کے درجہ میں ہے، اور نکاح کی ابتداء ہو یا بقاء قول کے سوا دوسرے ذریعہ سے درست نہیں[۳]۔

اگر وہ شخص اختیار نہ کرے تو قید یا ضرب جیسی تعزیری سزاؤں کے ذریعہ اس کو اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اختیار اس پر حق واجب ہے، لہذا اگر اس سے گریز کرے تو دیگر حقوق کی طرح اس حق کو پورا کرنے کے لئے اس کو مجبور کیا جائے گا۔

شافعیہ میں ابن ابی ہریرہ سے منقول ہے کہ قید کے ساتھ ضرب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۹۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/۲۹۹، کشاف القناع ۵/۱۲۳، ۱۲۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/۱۶۷۔

نہیں ہوگی بلکہ قیدی میں شدت برتی جائے گی، اگر پھر بھی وہ اپنی ضد پر قائم رہے تو دوبارہ اور سہ بارہ مزید کوئی سزا دی جائے گی، یہاں تک کہ وہ بعض کا انتخاب کر لے، لیکن قید کے بعد فورا کوئی دوسری سزا نہیں دی جائے گی تا کہ اسے سوچنے کی مہلت ملے اور غور وفکر کے بعد وہ کسی کا انتخاب کر سکے، مہلت کی مدت تین دن ہے، حاکم کے لئے یہ جائز نہیں کہ انتخاب سے گریز کرنے والے شخص پر زبردستی اپنا اختیار مسلط کرے، اس لئے کہ اس کا حق انتخاب اس کی بیویوں میں سے کس بیوی کے حق میں جائے گا وہ متعین نہیں کیونکہ انتخاب کی بنیاد رغبت پر ہے، اس بناپر یہ شوہر ہی کا حق ہے [۱]۔

ایک حکم یہ بھی ہے کہ اگر بعض بیویاں اسلام لائیں اور بقیہ بیویاں کتابیہ نہ ہوں تو اس صورت میں اس کا حق انتخاب مسلمان عورتوں تک محدود رہے گا، غیر مسلم عورت کا انتخاب اس کے لئے درست نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کے لئے حلال نہیں ہے [۲]۔

ایک حکم یہ بھی ہے کہ انتخاب کا فیصلہ ہونے تک مدت تخییر میں تمام بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ سب اسی کی وجہ سے محبوس ہیں، اس لئے وہ بیوی کے حکم میں ہیں [۳]۔

پانچواں حکم: پرورش کے معاملے میں بچے کو اختیار دینا:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ باپ اور ماں جب بچے کی پرورش کے معاملے میں اختلاف کریں، جس کی تفصیل آرہی ہے، تو بچہ جس کے ساتھ رہنا پسند کرے اس کو دے دیا جائے گا، اگر باپ اور ماں دونوں آپس میں کسی ایک کے پاس بچے کی پرورش پر متفق ہوجائیں تو جائز ہے، مگر شافعیہ کے نزدیک تخییر باقی رہے گی، چاہے ان میں سے کسی نے اپنا حق تخییر سے قبل ہی ساقط کردیا ہو، اس میں ماوردی اور رویانی کا اختلاف ہے، تخییر کے معاملے میں بچہ اور بچی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک لڑکا جب عقل وشعور کے ساتھ سات سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کو اختیار دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ وہ عمر ہے جس میں شریعت نے اس کو نماز کا مخاطب بنانے کا حکم دیا ہے، شافعیہ نے اس کی حد یہ مقرر کی ہے کہ بچہ صاحب تمیز ہوجائے، یعنی خود کھانے پینے لگے، سات سال کی عمر ان کے نزدیک حد نہیں ہے، اگر اس کی عمر سات سال سے متجاوز ہوجائے اور تمیز پیدا نہ ہوتو وہ بچہ اپنی ماں ہی کے پاس رہے گا، اس میں بچہ اور بچی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ بات بظاہر اس روایت کے خلاف ہے جس میں سات سال کی عمر کو پہنچنے پر نماز کا حکم دیا گیا ہے اور اس سے قبل نہیں، اگرچہ وہ صاحب تمیز ہوجائے۔

مگر حضانت اور نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ سات سال سے قبل نماز کا حکم باعث مشقت ہے، اس لئے اس پر یہ بوجھ نہیں ڈالا گیا، برخلاف حضانت کے، اس لئے کہ تخییر کا مدار اچھے اور برے کی تمیز پر ہے، اس بناپر اس میں تمیز کی قید لگائی گئی، چاہے اس کی عمر سات سال سے کم ہی ہو۔

حنابلہ نے لڑکا اور لڑکی کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک لڑکا سات سال کا ہوجائے تو اس کو اختیار دیا جائے گا، جبکہ لڑکی اپنے والد کی پرورش میں سات سال کی عمر سے بلوغ تک رہے گی، بلکہ بلوغ کے بعد بھی شادی کی رخصتی تک وجوبا وہ باپ ہی کے پاس رہے گی اگرچہ ماں بھی اس کی پرورش میں تبرعا حصہ لے سکتی ہے، اس لئے کہ حضانت کا مقصد تحفظ ہے اور اس کے لئے باپ زیادہ موزوں ہے، دوسرے اس بناپر بھی کہ نکاح کا کام بھی باپ

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۰، کشاف القناع ۵/ ۱۲۴۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۲۳۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۰، کشاف القناع ۵/ ۱۲۳۔

انجام دے گا، اس لئے اس کی نگرانی میں رہنا ضروری ہے[۱]۔

۱۸- پرورش کے معاملے میں تخییر کے لئے یہ شرط ہے کہ فساد سے سلامتی ہو، لہذا اگر یہ معلوم ہوجائے کہ یہ بچہ ماں باپ میں سے کسی کو محض اس لئے اختیار کررہا ہے کہ اس کو شرارت اور بگاڑ کا زیادہ موقع ملے اور دوسرا اس لئے ناپسند کررہا ہے کہ اس کے پاس ادب وتہذیب سے رہنا ہوگا تو ایسی صورت میں بچے کے اختیار پر عمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی بنیاد خواہش نفس پر ہے جس میں خود اس بچے کی تباہی ہوسکتی ہے۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ (جس حاکم کے سامنے عمل تخییر انجام پائے گا اس) حاکم کے سامنے یہ ظاہر ہوجائے کہ بچہ اسباب اختیار کو سمجھتا ہے۔

۱۹- تخییر کی دلیل وہ روایت ہے جس کو حضرت ابوہریرہؓ نے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إن زوجي يريد أن يذهب بابني، وقد سقاني من بئر أبي عنبة ونفعني، فقال النبي ﷺ: هذا أبوک وهذه أمک، فخذ بيد أيهما شئت، فأخذ بيد أمه، فانطلقت به"[۲] (ایک عورت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا شوہر میرے بیٹے کو مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے، حالانکہ میرا بیٹا مجھ کو ابوعنبہ کے کنویں سے پانی لاکر دیتا ہے اور اپنی خدمت سے مجھے نفع پہنچاتا ہے تو نبی کریم ﷺ نے بچے سے فرمایا کہ یہ تمہارا باپ ہے اور یہ تمہاری ماں ہے، ان میں سے جس کا ہاتھ چاہو پکڑلو، اس بچے نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑلیا، پس ماں اپنے بچے کو لے کر چلی گئی)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۱۹، کشاف القناع ۵/۵۰۱۔

(۲) حدیث: "هذا أبوک وهذه أمک" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۰۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے ابن القطان نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۴/۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

حضرت عمر فاروق کا بھی ایسا ہی فیصلہ منقول ہے۔

۲۰- تخییر کا ایک حکم یہ ہے کہ اگر وہ شخص جس کو بچے نے اختیار کیا ہے، بچے کی کفالت سے انکار کردے تو دوسرا اس کی کفالت کرے گا، پھر اگر منکر بچے کو دوبارہ کفالت میں لینا چاہے تو تخییر دوبارہ کرائی جائے گی۔

اگر باپ اور ماں دونوں ہی بچے کی کفالت سے انکار کردیں تو دادا اور دادی کے درمیان تخییر کرائی جائے گی ورنہ جبراً یہ بچہ اس شخص کی کفالت میں دیا جائے گا جس پر اس بچے کا نفقہ لازم ہے، اس لئے کہ نفقہ بھی کفالت ہی کا حصہ ہے[۱]۔

۲۱- تخییر کا ایک حکم یہ ہے کہ اگر کسی باتمیز بچے کا باپ موجود نہ ہوتو ماں اور اس کے اوپر نیز دادا اور اس کے اوپر (پردادا وغیرہ) کے درمیان تخییر کرائی جائے گی جبکہ اس سے زیادہ قریب کوئی رشتہ دار نہ ہو، یا ہو مگر مانع موجود ہو، کیونکہ ولادت کا رشتہ ان سب میں موجود ہے۔

۲۲- ایک حکم یہ ہے کہ اگر باشعور بچہ ماں باپ میں سے ایک کا انتخاب کرے مگر پھر کچھ دنوں کے بعد وہ دوسرے کے پاس رہنا پسند کرے تو بچہ دوسرے کے حوالہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ کبھی معاملہ خلاف گمان بھی نکلتا ہے، یا یہ کہ بچہ نے پہلے جس کا انتخاب کیا تھا اس کا طرز عمل بچے کے ساتھ بدل گیا، اِلا یہ کہ پتہ چل جائے کہ بچہ کے اختیار ثانی کی وجہ محض کم عقلی ہے تو بچہ کو ماں کے پاس رکھ دیا جائے گا اگر چہ وہ بالغ ہوچکا ہو جیسا کہ تمیز سے قبل کا حکم ہے۔

۲۳- ایک حکم یہ ہے کہ بچہ اگر باپ اور ماں دونوں کو ایک ساتھ اختیار کرے تو قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک کا انتخاب ہوگا، اس لئے کہ وجہ ترجیح کسی کے ساتھ نہیں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۱۹، کشاف القناع ۵/۵۰۱۔

لیکن اگر بچہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نہ کرے تو شافعیہ کے نزدیک ماں پرورش کے لئے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اس میں شفقت زیادہ ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں پرورش کے سابق سلسلہ کا استمرار ہے۔

حنابلہ کے نزدیک دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، اس لئے کہ کسی کو وجہ ترجیح حاصل نہیں ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

لیکن اگر بچہ اس کو اختیار کرلے جس کا نام قرعہ میں نہیں نکلا تو بچہ اس کو دے دیا جائے گا جیسا کہ اگر بچہ ابتداء ہی میں اس کو اختیار کرتا تو بچہ اس کے پاس رہتا۔

اگر والدین میں سے کوئی ایسا ہو جس میں حضانت کی اہلیت نہ ہو تو بچہ کو اختیار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ نااہل ہے، لہذا اس کا وجود وعدم برابر ہے، اور اس صورت میں بچہ متعین طور پر دوسرے فریق کے پاس رہے گا۔

اگر ایک سات سالہ بچے نے اپنے باپ کا انتخاب کیا، پھر بعد میں بچہ کی تمیز زائل ہوگئی تو بچہ ماں کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ بچے کو اب بھی ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس کی فکر ونگرانی چھوٹے بچے کی طرح کرے، اور بچے کا اختیار باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اب اس کے کلام کا کوئی حکم باقی نہیں رہا(۱)۔

حنفیہ اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ نابالغ بچہ، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اس کو کوئی اختیار نہیں ہے، ماں ان دونوں کی سب سے زیادہ حق دار ہے، حنفیہ کے نزدیک لڑکا اپنی ماں کے پاس اس وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ اپنا ضروری کام خود نہ کرنے لگے، یعنی کھانے، پینے، استنجا اور کپڑا پہننے وغیرہ میں اس کو کسی کی ضرورت باقی نہ رہے،

(۱) سابقہ مراجع۔

مالکیہ کے نزدیک ان کے مشہور قول کے مطابق بلوغ تک بچہ ماں کے پاس رہے گا، جبکہ اس مشہور قول کے بالمقابل ابن شعبان کہتے ہیں کہ لڑکے میں حضانت کی مدت یہ ہے کہ وہ اپنے شعور کے ساتھ بالغ ہوجائے اور اپاہج نہ ہو لڑکی کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ماں کی پرورش میں حیض آنے تک رہے گی، اور بلوغ کے بعد اس کو جان وآبرو دونوں کی حفاظت کی ضرورت ہے جس کے لئے باپ زیادہ موزوں ہے۔

امام محمد بن الحسن سے مروی ہے کہ لڑکی حد شہوت کو پہنچتے ہی باپ کے حوالہ کردی جائے گی، کیونکہ حد شہوت کو پہنچنے کے بعد ہی لڑکی کو تحفظ کی ضرورت ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک لڑکی ماں کے پاس رہے گی یہاں تک کہ شوہر اس سے جماع کرلے، اس لئے کہ لڑکی کو نسوانی آداب وطریق سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، جس پر ماں زیادہ قادر ہے(۱)۔

۲۴- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بچہ کو اختیار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی عقل ناقص ہے اور ناقص عقل کے ذریعہ کیا گیا اختیار بھی ناقص ہوگا، کیونکہ بچہ کبھی اس کو اختیار کرلیتا ہے جس کے پاس اس کو زیادہ چھوٹ اور کھیلنے کودنے کے زیادہ مواقع حاصل ہوتے ہیں، اس سے حضانت کا جو مقصد ہے یعنی بچہ کے تمام مصالح کی نگرانی وحفاظت وہ پورا نہیں ہوگا۔

اور جن احادیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے بچہ کو اختیار دیا تھا، وہ اختیار اس بنا پر تھا کہ اس کی پشت پر حضور ﷺ کی یہ دعا تھی کہ پروردگار! اس بچے کو مناسب ہدایت فرما، جیسا کہ حضرت رافع بن سنان کی حدیث میں آیا ہے: "أنه أسلم وأبت امرأته أن تسلم فقالت: ابنتي وهي فطيم، وقال رافع: ابنتي، فأقعد

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۸۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۶۔

النبي ﷺ الأم ناحية، والأب ناحية، وأقعد الصبية ناحية وقال لهما: ادعواها، فمالت الصبية إلى أمها، فقال النبي ﷺ: اللهم اهدها فمالت إلى أبيها فأخذها"[1] (وہ یعنی رافع مسلمان ہو گئے اور ان کی بیوی نے مسلمان ہونے سے انکار کر دیا، اس کے بعد وہ اپنی بچی کے بارے میں کہنے لگی کہ یہ میری بچی ہے، جس نے ابھی دودھ چھوڑا ہے، اور رافع نے کہا کہ میری بچی ہے، پس حضور ﷺ نے ماں کو ایک طرف بٹھایا، باپ کو دوسری طرف اور بچی کو تیسری طرف، اور ان دونوں سے فرمایا کہ تم دونوں اس بچی کو بلاؤ، چنانچہ وہ بچی ماں کے پاس جانے لگی تو حضور ﷺ نے بچی کے حق میں دعا فرمائی کہ اے اللہ اس کو صحیح راہ کی توفیق دے، اس کے بعد وہ بچی باپ کی طرف چلی گئی اور باپ نے بچی کو لے لیا)۔

ایک روایت میں آیا ہے کہ یہ ان دونوں کا بیٹا تھا، بیٹی نہیں، شاید دونوں الگ الگ واقعات ہوں، اسی طرح وہ روایت جس میں لڑکے کو اختیار دینے کا ذکر ہے، اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ لڑکا بالغ تھا، اس لئے کہ اسی روایت میں اس لڑکے کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ابوعنبہ کے کنواں سے پانی لاتا تھا، اور جو نابالغ ہوتا ہے اسے کنویں پر نہیں بھیجا جاتا ہے کیونکہ اس کے گر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

چھٹا حکم: قیدیوں کے سلسلے میں امام کو اختیار:

۲۵-شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ جنگی قیدیوں کے سلسلے میں مسلمانوں کے امام کو پانچ چیزوں کا اختیار ہے: یا تو انہیں غلام بنا کر رکھے، یا ان کو قتل کر دے، یا ان سے جزیہ وصول کرے، یا ان سے آزادی کے عوض فدیہ کا مطالبہ کرے، خواہ مال کی صورت میں ہو یا کفار کے زیر قبضہ مسلم قیدیوں کے تبادلے کی شکل میں، اور یا تو ان پر احسان کرے اور (بغیر عوض) ان کو آزاد کر دے۔

حنفیہ نے اخیر کی دو شکلوں یعنی فدیہ اور احسان کرنے کا استثناء کیا ہے، ان کے نزدیک احسان کے طور پر ان کو آزاد کرنا جائز نہیں، اسی طرح مذہب کے مشہور قول کے مطابق مالی فدیہ لے کر ان کو چھوڑنا بھی درست نہیں، رہا مسلم قیدیوں کے تبادلہ کے عوض ان کی رہائی کا معاملہ تو امام ابوحنیفہ کے ایک قول میں یہ بھی جائز نہیں، لیکن صاحبین کی رائے کے مطابق جائز ہے، امام ابوحنیفہ کا بھی ایک قول یہی ہے[1]، مسئلہ میں تفصیلات ہیں جن کے لئے "اسری" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

جزیہ لینے کے جواز کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔ اسی طرح روایت میں آیا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بھی عراق کے اہل سواد سے جزیہ لیا تھا۔

۲۶-واضح رہے کہ قیدیوں کے سلسلے میں امام کا یہ اختیار صرف بالغ مردوں تک محدود ہے، عورتوں اور بچوں کے حق میں اسے اختیار نہیں ہے، ان کے بارے میں ایک ہی حکم ہے کہ ان کو غلام بنا لیا جائے، اور ان کا حکم دیگر اموال غنیمت کی طرح ہے، جیسا کہ ہوازن، خیبر اور بنی مصطلق کے قیدیوں کے معاملے میں ہوا۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "نهى عن قتل النساء

---

(۱) حدیث رافع بن سنان کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۷۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن منذر کہتے ہیں کہ اہل نقل اس حدیث کو ثابت نہیں مانتے، اس کی سند میں کلام ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۴/ ۱۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۵۰، ۲۵۱، الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۱، ۵۴، فتح القدیر ۵/ ۲۱۸، ۲۲۱۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

والولدان"[1] (آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک امام کو ان کے سلسلے میں غلام بنانے اور فدیہ لینے کا اختیار ہے[2]۔

۲۷- ان امور کے درمیان امام کی تخییر اس صورت کے ساتھ مقید ہے جب اسے ان میں سے کسی ایک میں واضح مصلحت نظر آئے، چنانچہ امام ان میں سے صرف اس صورت کو اختیار کرے گا جو مسلمانوں کے لئے زیادہ مناسب ہو، مثلاً اگر قیدی قوت وشوکت والا ہو تو اس کو قتل کرنا ہی تقاضائے مصلحت ہوگا، اور اگر کمزور ہو مگر صاحب مال ہو تو اس سے فدیہ لینا قرین مصلحت ہوگا، اور اگر قیدی کے بارے میں امید ہو کہ آئندہ وہ مسلمان ہوسکتا ہے تو اسے اسلام سے قریب کرنے اور اس کی دل جوئی کرنے کی غرض سے اس پر احسان کرے گا۔

اگر امام کی رائے کسی مناسب صورت کے اختیار کرنے کے سلسلے میں متردد ہو تو حنابلہ کے نزدیک قتل زیادہ بہتر ہے[3]، اس لئے کہ اس طرح ان کے شر سے نجات مل جائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک ان کو اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ کسی مناسب فیصلہ تک امام نہ پہنچ جائے۔

غرض قیدیوں کے تعلق سے امام کا اختیار مصلحت عامہ کے ساتھ مربوط ہے، برخلاف اس تخییر کے جو کفارہ کی صورتوں میں ہے، کیونکہ وہ ایک مطلق تخییر ہے جس کی رو سے حانث کے لئے یہ مباح قرار دیا گیا ہے کہ وہ مصلحت دیکھے بغیر کسی ایک صورت کو اختیار کرلے[1]۔

۲۸- اگر امام نے اجتہاد اور مصالح پر غور وفکر کے بعد کسی ایک صورت کا انتخاب کیا، پھر اس کی رائے بدل گئی اور کوئی دوسری صورت اس کو بہتر نظر آنے لگی تو اس سلسلے میں ابن حجر نے تحفۃ المحتاج میں گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں میرے نزدیک کچھ ضروری تفصیل ہے:

اگر امام نے قیدیوں کو غلام بنانا تجویز کردیا تھا تو اب اس رائے سے رجوع کرنا کسی صورت میں جائز نہیں، خواہ ان کو غلام کسی سبب سے بنایا گیا ہو یا بلاسبب اور یہ اس بنا پر کہ جب اہل خمس ان کو غلام بنانے کی وجہ سے ان کے مالک ہوگئے تو ان کی ملکیت کو ان کی مرضی کے بغیر امام باطل نہیں کرسکتا۔

البتہ اگر امام نے قتل کا فیصلہ کیا تھا تو اس کے لئے اپنی رائے سے رجوع کرنا تحفظ جان کے پہلو کی رعایت میں جائز ہے، جیسے کہ کوئی شخص زنا کا اقرار کرے اور پھر اس سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا درست ہے اور حکم قتل اس سے ساقط ہوجاتا ہے، بلکہ قتل اسیر کی رائے سے رجوع کرنا اقرار زنا سے رجوع کرنے کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ قتل اسیر خالص اللہ کا حق ہے جبکہ حد زنا میں انسانی حق کا شائبہ بھی موجود ہے۔

لیکن اگر امام نے اولاً فدیہ کے عوض یا بلا فدیہ آزاد کرنے کی رائے اختیار کی تو اجتہاد ثانی کی وجہ سے وہ اپنی سابقہ رائے سے رجوع نہیں کرسکتا، اس لئے کہ یہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے بلاوجہ توڑنا ہوگا، جیسے کہ حاکم اگر کسی قضیہ میں کوئی فیصلہ سنادے تو دوسرے اجتہاد سے یہ فیصلہ ٹوٹ نہیں سکتا۔

---

(۱) حدیث: "نهى عن قتل النساء والولدان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۴۸/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۶۴/۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الفروق ۱۷/۳، کشاف القناع ۵۳/۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲۵۱/۱۰، الفروق ۱۷/۳۔

البتہ اگر امام نے فدیہ یا احسان کا فیصلہ کسی خاص سبب سے کیا تھا اور وہ سبب ختم ہوگیا اور دوسری صورت زیادہ قرین مصلحت نظر آنے لگی تو امام پر اس کے دوسرے اجتہاد کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا اور یہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے توڑنے کے قبیل سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوسری رائے کی طرف یہاں منتقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی رائے کا سبب وباعث زائل ہوگیا۔

غلام بنانے اور فدیہ لینے کے سلسلے میں یہ وضاحت پیش نظر رہے کہ ان دونوں کے لئے صریح الفاظ میں اپنے اختیار اور انتخاب کا اظہار ضروری ہے، محض عملی اختیار کافی نہیں ہے، اس لئے کہ عمل سے صریح دلالت نہیں ہوتی ہے، البتہ ان دونوں کے علاوہ بقیہ صورتوں میں اختیار کا عملی اظہار کافی ہے کیونکہ ان کے حق میں عمل کی دلالت صریح ہے [1]۔

ساتواں حکم: محارب پر حد قائم کرنے میں امام کو اختیار:

۲۹ - شافعیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ محارب کی حد اس کے جرم کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے، ہر جرم کی الگ سزا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ" [2] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

(۱) تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۹/ ۲۴۷، ۲۴۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ محارب کی بعض مجرمانہ حرکتوں میں امام کو اختیار ہے اور بعض میں نہیں جس کی ان کے نزدیک مستقل تفصیل ہے، مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ امام کو محارب کے سلسلے میں چار چیزوں کا اختیار رہے: اس کو صرف قتل کردے سولی پر نہ چڑھائے، یا قتل کے ساتھ ساتھ سولی پر بھی چڑھائے، یا آزاد عاقل، بالغ مرد کو کسی دور دراز علاقے کی طرف جلا وطن کردے، یا قید کردے، یہاں تک کہ وہ کھل کر توبہ کرلے یا مرجائے، یا اس کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ لے۔

مگر یہ چاروں (سزائیں) صرف مردوں کے حق میں ہیں، عورتوں کو نہ پھانسی دی جائی گی اور نہ انہیں جلا وطن کیا جائے گا، ان کی حد صرف قتل یا ہاتھ پاؤں کاٹنا ہے۔

ان امور میں امام کا اختیار بھی مصلحت کے ساتھ مشروط ہے [1]۔

آٹھواں حکم: لقطہ اٹھانے والے کو لقطہ کی تشہیر کے بعد اختیار:

۳۰ - حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والے کو اختیار ہے کہ وہ اٹھائے ہوئے مال کا خود مالک بن جائے اور اس سے فائدہ اٹھائے یا صدقہ کردے یا بطور امانت اس کو محفوظ رکھے تا کہ صاحب لقطہ کا سراغ ملنے پر اس کے حوالہ کردے مگر یہ تمام اختیارات اس وقت ہیں جبکہ لقطہ کی تشہیر و اعلان کا اہتمام کیا گیا ہو۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۶، المغنی ۸/ ۲۸۸۔

حنابلہ کا موقف اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والا محض عمل تشہیر کی تکمیل کے بعد لازمی طور پر لقطہ کا مالک ہوجائے گا جیسے کہ موت کے بعد میراث کا انسان مالک ہوتا ہے، اس کی پوری تفصیل ''لقطہ'' کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

مگر شافعیہ کا قول اصح اور حنابلہ میں ابو الخطاب کا قول یہ ہے کہ لقطہ پر ملکیت ثابت ہونے کے لئے صریح الفاظ میں یا نیت کے ساتھ کنائی الفاظ میں اپنے حق ملکیت کا اظہار ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے ایک دوسرے قول میں اعلان کے بعد محض نیت ہی سے وہ مالک ہوجائے گا، تلفظ کی ضرورت نہیں [1]۔

محض تشہیر کے بعد مالک بن جانے اور انتفاع کی دلیل وہ واقعہ ہے جو حضرت زید بن خالد الجہنی سے منقول روایات میں آیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**جاء أعرابي النبي ﷺ فسأله عما يلتقطه فقال: عرفها سنة، ثم اعرف عفاصها ووكاء ها، فإن جاء أحد يخبرك بها، وإلا فاستنفقها**'' (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور لقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایک سال تک اس کی تشہیر کرو، پھر اس کا برتن اور بندھن اچھی طرح پہچان لو، اس کے بعد اگر کوئی تمہارے پاس آئے اور اس کی پہچان کے متعلق بتادے تو ٹھیک ہے ورنہ خرچ میں لے آؤ)، ایک دوسری روایت میں ہے: ''**وإلا فهي كسبيل مالك**'' (ورنہ وہ تمہارے مال کی سبیل کی طرح ہے)، ایک روایت میں یہ لفظ آیا ہے: ''**ثم كلها**'' (پھر اس کو کھا جاؤ)، ایک دوسری روایت میں ہے: ''**فانتفع بها**'' (اس سے نفع اٹھاؤ) ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: ''**فشأنك بها**''[1] (تم جو چاہو اس کے ساتھ کرو)۔

۳۱ - جن لوگوں نے یہ نظریہ اختیار کیا ہے کہ بغیر اختیار کے ملکیت حاصل نہ ہوگی ان کی دلیل بھی حضرت زید بن خالد الجہنی ہی کی حدیث ہے جس میں ہے: ''**أن النبي ﷺ قال: فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها**''[2] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر لقطہ والا آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ تمہاری مرضی اس کے ساتھ جو چاہو کرو)، اس روایت میں حضور ﷺ نے لقطہ اٹھانے والے کی مرضی واختیار پر ملکیت کو محول کردیا ہے، نیز اس لئے کہ اس کی ملکیت بدل کے عوض حاصل ہوگی، اس لئے ملکیت بیع کی طرح اس میں باقاعدہ ملک کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

لقطہ اٹھانے والے کے لئے لقطہ کا صدقہ کرنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ اس میں حق، حق والے تک پہنچانے کی کوشش ہے، جو ممکن حد تک اس کے لئے واجب ہے، خواہ بعینہ وہی سامان پہنچا کر ہو اور یہ ممکن نہ ہو تو اس کا عوض یعنی ثواب پہنچا کر ہو اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ گویا لقطہ والے سامان کے مالک کی طرف سے صدقہ کرنے کی اجازت ہے، یہی وجہ ہے کہ صاحب مال کا سراغ اگر لگ جائے تو اس کو اختیار رہوگا کہ یا تو اپنے نام پر کیا گیا صدقہ نافذ کرنے کی اجازت دے دے، یا لقطہ اٹھانے والے سے اس کا ضمان وصول کرے[3] مسئلہ میں مزید تفصیلات ہیں جو ''لقطہ'' کی اصطلاح

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۰، البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۲۳، ۲۶، کشاف القناع ۴/ ۲۱۸، المغنی ۵/ ۷۰۱، المہذب ۱/ ۴۳۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۰۔

---

(۱) لقطہ کے سلسلے میں حضرت زید بن خالد الجہنی کی حدیث کی بعض روایات کو بخاری نے نقل کیا ہے (فتح الباری ۵/ ۸۰، ۸۴، ۹۳ طبع السلفیہ) اور بعض کو مسلم نے نقل کیا ہے (۳/ ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۱ طبع عیسی الحلبی)، امام احمد نے بھی اس روایت کو اپنی مسند میں نقل کیا ہے (۵/ ۱۲۷، طبع المیمنیہ)۔

(۲) حدیث: ''فإن جاء صاحبها'' کی تخریج پہلے گذر چکی ہے۔

(۳) البنایہ ۶/ ۲۳، ۲۶۔

میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

نواں حکم: کفارۂ یمین میں تخییر:

۳۲-کفارۂ یمین میں باتفاق فقہاء چار چیزوں کا اختیار ہے: دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا، یا ایک غلام آزاد کرنا، اگر ان تینوں میں سے کسی سے کفارہ ادا کرنے پر قدرت نہ ہو تو تین دن روزے رکھے۔

اس طرح یہ کفارہ پہلی تین چیزوں میں تخییر کے ساتھ اور پہلی تینوں نیز چوتھی کے درمیان ترتیب کے ساتھ واجب ہے[1]۔

کفارۂ یمین میں تخییر کی اساس یہ آیت کریمہ ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوْا أَيْمَانَكُمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ"[2] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو اور اس طرح اللہ تمہارے لئے اپنے احکام کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم شکرگذار رہو)۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۴۳، حاشیہ الدسوقی ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷۴، فتح القدیر ۴/ ۳۶۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

کفارۂ یمین میں اختیار دینے کا مقصد یہ ہے کہ کفارہ دینے والا جس نوع کا چاہے کفارہ ادا کرے، جو مناسب سمجھے، جس کی طرف اس کا میلان ہو اور جو اس کو زیادہ آسان معلوم ہو وہی کفارہ اختیار کرے، اللہ تعالی نے اس کی آسانی کے لئے ہی اس کو یہ اختیار دیا ہے۔

اس سے یہ فرق ظاہر ہوتا ہے کہ محارب کی سزا اور قیدیوں کے معاملے میں تخییر مصلحت کی قید سے جڑی ہوئی ہے، جبکہ کفارۂ یمین کی تخییر اس طرح کی قید سے پاک ہے[1]۔

دسواں حکم: قصاص، دیت اور عفو کے درمیان تخییر:

۳۳-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ قتل کی جنایت میں مقتول کے ولی کو تین چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہے: قاتل سے قصاص لے، پوری یا تھوڑی دیت لے کر قصاص معاف کردے، یا معافی کے بدلے کچھ مال پر مصالحت کرلے، یا بلاشرط وطلب معاف کردے(۲)۔

اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثٰى بِالْأُنْثٰى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"[3] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ میں آزاد، اور غلام کے بدلہ میں غلام، اور عورت کے بدلہ میں عورت، ہاں جس کسی کو اس کے فریق

(۱) الفروق ۳/ ۱۶، ۱۷۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۴۲، ۷۵۲، بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۲، البنایہ ۱۰/ ۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

مقاتل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سومطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے، اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے، یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ -إلى قوله- وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ"[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے ...... اور زخموں میں قصاص ہے، سوجو کوئی اسے معاف کردے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہوجائے گا) یعنی مجرم کو معاف کرنا معاف کرنے والے کے لئے کفارہ ہے۔

اور حدیث میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قُتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يودي، وإما أن يقاد"[2] (جس شخص کا کوئی مقتول مارا گیا اس کو دو چیزوں میں جو بہتر لگے اس کا اختیار ہے، یا تو خون بہا لے یا قصاص لے)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے: "ما رأيت رسول الله ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو"[3] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیکھا کہ کبھی بھی آپ کے پاس کوئی قصاص کا مقدمہ پیش ہوا ہو اور آپ ﷺ نے اس میں معافی کی تلقین نہ

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "من قتل له قتيل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حضرت انسؓ کی حدیث: "ما رأيت رسول الله ﷺ رفع إليه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، شوکانی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں مضائقہ نہیں (نیل الاوطار ۷/ ۳۲ طبع مصطفی الحلبی)۔

کی ہو)۔

ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنكم يا معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل، وإني عاقله، فمن قتل له قتيل بعد اليوم فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا، أو يأخذوا العقل"[1] (اے قبیلہ خزاعہ کے لوگو! تم لوگوں نے قبیلۂ ہذیل کے اس شخص کو قتل کردیا، میں اس کی دیت ادا کروں گا، پس آج کے بعد اگر کسی کا کوئی شخص قتل کردیا جائے، تو اس کے گھر والوں کو دو باتوں کا اختیار ہے: یا تو قصاص میں قتل کریں، یا دیت لے لیں)۔

مقتول کے ولی کے دیت لینے کا اختیار قاتل کی رضامندی پر موقوف ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ بغیر قاتل کی رضامندی کے ولی مقتول اس سے قصاص کی جگہ دیت نہیں لے سکتا، اور جب قاتل اپنے آپ کو قصاص کے لئے پیش کردے تو ولی مقتول قاتل کو دیت پر مجبور نہیں کرسکتا۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنابلہ کا قول معتمد یہ ہے کہ قتل عمد کا موجب قصاص ہے اور قصاص کے سقوط کے بعد دیت اس کا بدل ہے، پس جب ولی مقتول قصاص معاف کردے اور دیت کو اختیار کرلے تو قاتل کی رضامندی پر توقف کئے بغیر اس پر دیت واجب ہوجائے گی، مالکیہ میں اشہب کا بھی قول یہی ہے۔ شافعیہ کا ایک دوسرا قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ قتل عمد کا موجب قصاص اور دیت میں سے ایک ہے غیر متعین طور پر، اور مقتول کے ولی کو ان

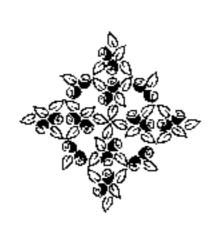
(۱) حدیث: "إنكم يا معشر خزاعة......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے ابوشریح الکعبی سے کی ہے اور اس کو حسن صحیح کہا ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ اصل کے لحاظ سے یہ روایت متفق علیہ ہے (التلخیص الحبیر ۴/ ۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

دونوں میں سے ایک کی تعیین کا اختیار ہے [1]۔

۳۴- حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ نصوص ہیں جن سے قصاص کا وجوب ہوتا ہے، مثلاً ارشاد باری تعالی ہے: "یا أیُّها الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَی" [2] (اے ایمان والو!تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے)۔

اس آیت سے متعین طور پر قصاص کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس سے یہ قول باطل ہوجاتا ہے کہ دیت بھی قصاص ہی کی طرح واجب ہے اور جب قتل کے بالمقابل قصاص اور دیت دونوں ایک ساتھ نہیں ہیں تو لازمی طور پر صرف قصاص ہی ولی کا اصل حق قرار پائے گا، اور دیت عین حق نہیں، بلکہ بدل حق قرار پائے گی، اور اصولی طور پر کسی بھی صاحب حق کے لئے عین حق سے بدل حق کی طرف عدول بغیر فریق ثانی (یعنی جس پر حق عائد ہوتا ہو) کی رضامندی کے جائز نہیں ہے، اسی بنا پر بغیر قاتل کی رضامندی کے دیت کو اختیار کرنا جائز نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل وہ نصوص ہیں جن کا ذکر ماقبل میں ہوچکا ہے، جن میں قصاص معاف کرکے دیت کا جواز بتایا گیا ہے، مثلاً یہ آیت کریمہ: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" [3] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے، اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچادینا چاہئے)، اس آیت میں قاتل پر اپنی جان کو بچانے کی غرض سے ولی مقتول کے لئے اداء دیت کو واجب قرار دیا گیا ہے، اور قاتل کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔

نیز چونکہ قانون قصاص اور قانون دیت کا مقصد زجر وتنبیہ ہے، اس لئے دونوں ایک ساتھ جمع ہوسکتے ہیں، جیسے کہ ذمی کے شراب پینے کے مسئلے میں مگر مشکل یہ ہے کہ یہاں جمع کرنا ممکن نہیں کیونکہ دیت جان کا بدلہ ہے، جبکہ خود قصاص میں بدلیت کے معنی موجود ہیں، جیسے کہ آیت کریمہ کے ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے: "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" [1] (جان کا بدلہ جان ہے)۔ اس میں باء بدلیت کا فائدہ دیتا ہے، اور دونوں کو واجب قرار دیں تو دو بدل کو جمع کرنا لازم آئے گا، جو جائز نہیں، اس لئے ولی مقتول کو ان دونوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۴۱/۷، حاشیۃ الدسوقی ۲۴۰/۴، روضۃ الطالبین ۲۳۹/۹، کشاف القناع ۵۴۳/۵۔

(۲) سورۂ بقرہ ۱۷۸۔

(۳) سورۂ بقرہ ۱۷۸۔

(۱) سورۂ مائدہ ۴۵۔

تداخل

تعریف:

دوعددوں کا توافق یہ ہے کہ چھوٹا عدد بڑے عدد کو تقسیم نہ کرے بلکہ کوئی تیسرا عدد دونوں کو تقسیم کردے، جیسے کہ آٹھ اور بیس کا عدد، کہ ان دونوں کو چار کا عدد تقسیم کرتا ہے، اس طرح ان کے درمیان توافق بالربع کی نسبت ہے، کیونکہ تقسیم کرنے والا عدد ہی جزء موافق کا ماخذ بنتا ہے (۱)۔

محل تداخل:

۶ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ تداخل دو قسم کا ہوتا ہے "تداخل في الأسباب، تداخل في الأحكام"، عبادات کے لائق تداخل فی الاسباب ہے اور عقوبات کے لائق تداخل في الأحكام، اس کی تفصیل "العنایہ" میں اس طرح آئی ہے: عبادات میں تداخل اگر سبب میں نہ مانا جائے بلکہ حکم میں مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اسباب کا تعدد باقی رہے گا، اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ عبادت کو واجب کرنے والا سبب تو موجود ہو مگر عبادت موجود نہ ہو، یعنی سبب کا حکم سے خالی ہونا لازم آئے گا جو خلاف احتیاط ہے، حالانکہ عبادات میں زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے، اس لئے ہم عبادات میں تداخل اسباب کے قائل ہیں تاکہ تمام اسباب سبب واحد کے درجے میں ہوجائیں، اور اس پر حکم کا ترتب ہو، بشرطیکہ اسباب کو جمع کرنے والی کوئی دلیل موجود ہو، اور وہ دلیل "اتحاد مجلس" ہے، رہا عقوبات کا معاملہ تو ان میں اتنی احتیاط کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ عقوبات کو تو دفع کرنے اور ٹالنے میں احتیاط ہے، اس لئے اس میں تداخل في الحكم مانا جائے گا، تاکہ سبب عقوبت کے باوجود عقوبت نہ ہونے کو اللہ کے عفو وکرم کی طرف منسوب کیا جائے، اس لئے کہ وہی ذات ہے جو تمام لطف وکرم اور رحمت وعفو کا سرچشمہ ہے۔

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۹۵ طبع دار الکتاب العربی، حاشیہ قلیوبی ۳؍ ۱۵۳ طبع الحلبی۔

اس کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کوئی شخص آیت سجدہ کی تلاوت کرنے کے بعد سجدہ کرلے، اس کے بعد پھر اسی آیت کو بار بار دہرائے، تو پہلا سجدہ ان سب کی طرف سے کافی ہوگا، اس لئے کہ اگر تداخل في السبب نہ مانا جائے تو سجدہ کے بعد ہونے والی تلاوت ایسا سبب قرار پائے گی جس کا حکم اس سے پہلے وجود میں آچکا ہے، اور یہ درست نہیں۔

البتہ عقوبات میں مثلاً کوئی زنا کرے پھر حد جاری ہونے سے قبل دوبارہ زنا کرلے تو دونوں زنا کے لئے اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی، ہاں اگر کوئی زنا کرے اور حد جاری ہونے کے بعد دوبارہ زنا کرے تو اس پر دوبارہ حد جاری کی جائے گی (۱)۔

مالکیہ میں سے صاحب "الفروق" لکھتے ہیں کہ محل تداخل صرف اسباب ہیں، احکام نہیں، اس معاملے میں انہوں نے طہارت، نماز، روزہ جیسی عبادات، کفارات، حدود اور اموال کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ ایک جیسے حدود کے اسباب اگر مختلف ہوں، مثلاً قذف اور شرب خمر، یا ایک ہی جیسے ہوں، جیسے حد جاری ہونے سے قبل بار بار زنا کرلے، بار بار چوری کرلے، بار بار شراب پی لے وغیرہ ان تمام صورتوں میں تداخل في الأسباب ہوگا، اس لئے کہ ایک ہی چیز کی بار بار تکرار اس کی کثرت کو ختم کردیتی ہے (۲)۔

حنابلہ نے اپنی کتاب میں طہارت اور کفارہ صوم کے مسائل پر اس شخص کے بارے میں جس نے رمضان میں ایک ہی دن کفارہ ادا کرنے سے قبل کئی بار جماع کرلیا، اور حدود کے بارے میں خواہ ایک جنس کی ہوں یا کئی جنسوں کی ہوں، جو بحث کی ہے ان سب سے

(۱) العنایہ مع فتح القدیر ونتائج الافکار ۱؍ ۳۹۰ طبع الامیریہ، البحر الرائق ۲؍ ۱۳۵ طبع العلمیہ۔

(۲) الفروق للقرافی فرق ۵۷، ۲؍ ۲۹، ۳۰ طبع دار المعرفہ۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ''تداخل'' صرف اسباب میں ہوتا ہے، احکام میں نہیں [۱]۔

اس کے بالمقابل ''المنثور'' میں زرکشی کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ تداخل صرف احکام میں ہوتا ہے، اسباب میں نہیں، اور اس باب میں عبادات، عقوبات، اور اتلافات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے [۲]۔

تداخل کے فقہی اثرات اور اس کے مقامات:

۷- قرافی نے ''الفروق'' میں ذکر کیا ہے کہ تداخل شریعت کے چھ ابواب میں ہوتا ہے: طہارت، نماز، روزہ، کفارات، حدود اور اموال [۳]۔

زرکشی نے ''المنثور'' میں لکھا ہے کہ تداخل عبادات، عقوبات اور اتلافات میں ہوگا [۴]۔

سیوطی اور ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں کہ جب ایک جنس کی دو چیزیں جمع ہوجائیں اور دونوں کا مقصد مختلف نہ ہو تو عموماً ایک دوسرے میں داخل ہوگا، جیسے کہ حدث اور جنابت جب جمع ہوجائیں [۵]۔

فقہاء کے یہاں تداخل کا دائرہ بہت وسیع ہے، وہ اس کا ذکر طہارت، صلاۃ، صوم، حج، فدیہ، کفارہ، عدت، جان یا عضو کی جنایت، دیت، حدود، جزیہ اور میراث کے حسابات وغیرہ مباحث میں بھی کرتے ہیں، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: طہارت میں تداخل:

۸- تمام فقہاء کے نزدیک غسل سے قبل وضو کرنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ اور حضرت میمونہؓ کی حدیث میں نبی کریم علیہ السلام کے غسل کی یہی کیفیت بیان کی گئی ہے، حضرت عائشہ صدیقہ کی حدیث کے الفاظ ہیں: ''أن النبي علیہ السلام كان إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل يديه، ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه، ثم يتوضأ وضوءه للصلاة، ثم يأخذ الماء ويدخل أصابعه في أصول الشعر، حتى إذا رأى أن قد استبرأ، حفن على رأسه ثلاث حثيات، ثم أفاض على سائر جسده، ثم غسل رجليه'' [۱] (نبی کریم علیہ السلام جب غسل جنابت فرماتے تو آغاز میں پہلے اپنے دونوں ہاتھ دھوتے، پھر داہنے ہاتھ سے اپنے بائیں ہاتھ پر پانی بہاتے، پھر اپنی شرمگاہ دھوتے، پھر نماز کے وضو کی طرح وضو کرتے، پھر پانی لیتے اور اپنی انگلیوں کو بال کی جڑوں میں داخل کرتے، یہاں تک کہ جڑوں میں پانی پہنچ جانے کا اطمینان ہوجاتا، تو اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالتے، پھر اپنے پورے جسم پر پانی بہاتے پھر اپنے دونوں پاؤں دھوتے)۔

یہ تو طریقہ مسنون کے لحاظ سے ہے، لیکن جہاں تک طہارت کفایت کی بات ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں جتنی بھی طہارتیں ہیں وضو، غسل، اگر ان کے کئی اسباب جمع ہوجائیں، خواہ وہ باہم مختلف ہوں، مثلاً حیض اور جنابت، یا متحد ہوں جیسے دو جنابتیں یا دو بار مباشرت جمع ہوگئی ہو، تو ایسی صورت میں اسباب میں تداخل ہوگا، یعنی دو جنابت یا

---

(۱) کشاف القناع ۱/۱۵۶، ۲/۳۲۶، ۶/۸۵، ۸۷ طبع النصر، المغنی ۸/ ۲۱۳ طبع ریاض، الانصاف ۳/ ۳۲۰ طبع النصر، الکافی ۱/ ۶۱ طبع المکتب الاسلامی، منتہی الارادات ۱/ ۳۲ طبع العروبہ۔

(۲) المنثور ۱/ ۲۶۹، ۲۷۷ طبع اول۔

(۳) الفروق للقرافی فرق/ ۵۷، ۲/ ۲۹، ۳۰ طبع دار المعرفہ۔

(۴) المنثور للزرکشی ۱/ ۲۶۹، ۲۷۷ طبع اول۔

(۵) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۲۶ طبع العلمیہ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۱۳۲ طبع الہلال۔

(۱) حدیث: ''كان إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

حیض اور جنابت، یا احتلام اور جماع میں ایک ہی غسل کافی ہوگا، اس کے بعد وضو کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ سبب وضو سبب غسل میں داخل ہوچکا ہے[۱]۔

زرکشی نے "المنثور" میں ذکر کیا ہے کہ عبادات میں دو فعل اگر ایک ہی واجب کے ہوں اور دونوں کا مقصد بھی ایک ہی ہو تو باہم تداخل ہوگا، جیسے کہ غسل حیض اور غسل جنابت جب دونوں جمع ہوجائیں کہ عورت جنبی تھی کہ اسے حیض آگیا تو دونوں کے لئے ایک ہی غسل کافی ہوگا[۲]۔

دوسری طرف شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں وضو اور غسل کے تداخل کے سلسلے میں چار رائیں ہیں، یعنی اگر کسی پر وضو اور غسل دونوں واجب ہوجائیں مثلاً پہلے محدث ہوا، پھر جنبی ہوگیا یا اس کے برعکس پہلے جنبی ہوا پھر محدث ہوا تو چار رائیں ہیں، پہلی رائے تنہا شافعیہ کی ہے، جبکہ باقی تین میں وہ حنابلہ کے ساتھ ہیں۔

پہلی رائے یہ ہے کہ غسل کافی ہے، اس کے ساتھ وضو کی نیت کرے یا نہ کرے، اعضاء کو ترتیب کے ساتھ دھوئے یا نہ دھوئے، کیونکہ غسل اور وضو دونوں طہارت ہی ہیں، اس لئے دونوں میں تداخل ہوگا، یہی شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی وہ رائے ہے جس میں حنابلہ ان کے ساتھ نہیں، البتہ حنابلہ میں ابن تیمیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے[۳]۔

دوسری رائے جس کی طرف حنابلہ بھی گئے ہیں جو امام احمد کی ایک روایت ہے، اور جس کا شمار مذہب حنبلی کی مفردات میں ہوتا ہے، یہ ہے کہ اس شخص پر وضو اور غسل دونوں واجب ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ حق ہیں، جو الگ الگ سبب سے واجب ہوتے ہیں، اس لئے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوگا، جیسا کہ حد زنا اور حد سرقہ ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی وضو کی نیت کرے اور غسل کی نہ کرے، یا غسل کی نیت کرے وضو کی نہ کرے تو جس کی کرے گا وہی ہوگا، اور جس کی نیت نہیں کرے گا وہ نہیں ہوگا[۱]۔

تیسری رائے - جس کو حنابلہ میں ابو بکر نے اختیار کیا ہے اور "المبہج" میں اسی کو قطعیت دی گئی ہے - یہ ہے کہ وہ شخص وضو کے مخصوص اعمال کو بھی بروئے کار لائے، اس طرح کہ پہلے وضو ترتیب کے ساتھ کرے پھر پورے بدن پر پانی بہائے، اس لئے کہ غسل اور وضو دونوں غسل میں تو متفق ہیں مگر ترتیب میں مختلف، اس لئے جن چیزوں میں دونوں میں اتفاق ہے، ان میں تداخل ہوگا، اور جن چیزوں میں دونوں مختلف ہیں ان میں تداخل نہیں ہوگا[۲]۔

چوتھی رائے - جس کو شافعیہ میں سے ابو حاتم القزوینی نے نقل کیا ہے - یہ ہے کہ وضو اور غسل میں افعال کے لحاظ سے تداخل ہوگا، نیت کے لحاظ سے نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں چھوٹی بڑی ہم جنس عبادتیں ہیں، اس لئے چھوٹی عبادت بڑی عبادت میں افعال کے لحاظ سے داخل ہوگی، نیت کے لحاظ سے نہیں، جیسا کہ حج وعمرہ میں ہوتا ہے، حنابلہ کا علی الاطلاق مذہب یہی ہے، جمہور حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اور ان کی اکثریت نے اسی کو قطعیت دی ہے[۳]۔

---

(۱) الفروق للقرافی فرق ۵۷، ۲/۲۹ طبع دار المعرفہ، الاشباہ لابن نجیم/ ۱۳۲ طبع الہلال۔

(۲) المنثور ۱/۲۶۹ طبع اول۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۳، ۲۱۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۱/۲۸۶ طبع دار صادر، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۶۸ طبع دار المعرفہ، المنثور ۱/۲۶۹ طبع اول، المہذب ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ۔

---

(۱) المہذب ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ، الکافی ۱/۶۱ طبع المکتب الاسلامی، منتہی الارادات ۱/۳۲ طبع العروبۃ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث۔

(۲) المہذب ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث۔

(۳) المہذب ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ، المجموع ۲/ ۱۹۴، ۱۹۵ طبع السلفیہ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث، کشاف القناع ۱/۱۵۶ طبع النصر۔

اس کے ساتھ "الانصاف" میں دینوری کی ایک نقل آئی ہے کہ اگر کوئی شخص محدث ہونے کے بعد جنبی ہوجائے تو تداخل نہیں ہوگا، دوسری طرف اسی کتاب میں یہ بھی ہے کہ جو شخص محدث ہونے کے بعد جنبی ہو یا جنبی ہونے کے بعد محدث ہو تو اصح قول کے مطابق غسل کافی ہوگا، اور یہ قول شافعیہ کی اسی رائے کے مانند ہے، جو پہلی رائے میں بیان کی گئی ہے [1]۔

دوم: نماز میں تداخل اور اس کی کئی شکلیں ہیں:

الف- تحیۃ المسجد اور نماز فرض کا تداخل:

۹- ابن نجیم نے "الاشباہ" میں اور قرافی نے "الفروق" میں ذکر کیا ہے کہ تحیۃ المسجد، نماز فرض کے ضمن میں ادا ہوجائے گی، حالانکہ دونوں کے اسباب الگ الگ ہیں، تحیۃ المسجد کا سبب دخول مسجد ہے، جبکہ نماز ظہر کا سبب زوال آفتاب ہے، مگر سبب زوال سبب دخول کے قائم مقام ہوجائے گا، اور ایک نماز دونوں کی طرف سے کافی ہوگی۔

زرکشی نے "المنثور" میں ذکر کیا ہے کہ عبادات میں تداخل اگر عمل مسنون کی حد تک ہو اور اس عمل مسنون اور ادا کی جانے والی عبادت کی جنس ایک ہو تو وہ مسنون اس عبادت کے تحت داخل ہوگا، مثلاً تحیۃ المسجد اور نماز فرض۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ تحیۃ المسجد فرائض اور سنن مؤکدہ میں داخل ہوگی [2]۔

ب- سہو کے سجدوں کا تداخل:

۱۰- فقہ حنفی کی کتاب "حاشیہ ابن عابدین" میں صراحت کی گئی ہے کہ جس شخص سے نماز میں کئی سہو واقع ہوجائیں حتی کہ نماز کے تمام واجبات ترک ہوجائیں تو اس پر صرف دو سجدے لازم ہوں گے۔

تقریباً اسی طرح کی بات فقہ مالکی کی کتاب "المدونہ" میں اس شخص کے متعلق آئی ہے جو نماز میں ایک یا دو تکبیر یا ایک یا دو بار سمع الله لمن حمده، یا ایک یا دونوں تشہد بھول جائے۔

مسلک شافعی کی کتاب "الاشباہ" اور "المنثور" میں لکھا ہے کہ نماز کے نقصانات کی تلافی کرنے والے امور اتحاد مجلس کی بناپر باہم متداخل ہوں گے، اس لئے اگر کئی سہو ہوجائیں تو بھی صرف دو سجدے کافی ہوں گے، کیونکہ سجدۂ سہو کا مقصد شیطان کی تذلیل ہے، اور یہ مقصد نماز کے آخر میں دو سجدوں سے بھی حاصل ہوجاتا ہے، برخلاف احرام کے نقصانات کی تلافی کرنے والے امور کے کہ ان میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہاں مقصود مناسک کے نقصان کی تلافی ہے اور یہ تعدد کے بغیر ممکن نہیں [1]۔

صاحب "المغنی" کہتے ہیں کہ اگر دو یا دو سے زائد سہو ایک ہی جنس سے ہوجائیں تو سب کے لئے دو سجدے ہی کافی ہوں گے، اور اس میں ہمارے علم کی حد تک کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اگر سہو دو جنسوں سے ہوں تو بھی یہی حکم ہے، ابن المنذر نے امام احمد کا ایک قول یہی نقل کیا ہے، اور اکثر اہل علم مثلاً نخعی، ثوری، مالک، لیث، شافعی اور اصحاب رائے کا مسلک بھی یہی ہے۔

حنابلہ میں ابو بکر نے اس میں دو رائیں ذکر کی ہیں، ایک تو وہی جو ہم نے ذکر کیا۔

اور دوسری یہ کہ وہ دوبارہ سجدۂ سہو کرے گا، اوزاعی، ابن ابی حازم اور عبد العزیز بن ابی سلمہ کہتے ہیں کہ اگر کسی پر دو سہو کے سجدے واجب ہوں، ایک سلام سے پہلے (کیونکہ اس کا سبب قبل

---

(۱) الانصاف ۱/ ۲۵۹۔

(۲) الفروق للقرافی فرق / ۵۷، ۲/ ۲۹ طبع دار المعرفہ، الاشباہ لابن نجیم ص ۱۳۲ طبع الہلال، المنثور ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع اول، کشاف القناع ۱/ ۴۲۳، ۴/ ۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۹۷ طبع بولاق، المدونہ ۱/ ۱۳۸ طبع دار صادر، المنثور ۱/ ۲۷۰ طبع اول، الاشباہ للسیوطی ص ۱۲۶ طبع العلمیہ۔

سلام سجدے کو چاہتا ہے) اور دوسرا سلام کے بعد (کیونکہ دوسرا سہو ایسا ہے جو سلام کے بعد سجدے کو چاہتا ہے) تو دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر ادا کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لكل سهو سجدتان"(۱) (ہر سہو کے لئے دو سجدے ہیں)، اور یہاں چونکہ دو سہو ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کے لئے دو سجدے ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر سہو سجدے کا متقاضی ہے، اور تداخل صرف جنس واحد میں باہم یکسانیت کی بناء پر ہوتا ہے، جبکہ یہاں دونوں کی جنس الگ ہے(۲)۔

ج - تلاوت کے سجدوں کا تداخل:

۱۱ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ سجدۂ تلاوت کی بنیاد تداخل پر ہے، علت دفع حرج ہے۔

مگر اس سے مراد تداخل في السبب ہے تداخل في الحكم نہیں، کیونکہ یہ ایک عبادت ہے، اس لئے ایک ہی سجدہ ماقبل اور مابعد کی تلاوتوں کے لئے کافی ہوگا، البتہ اس کے وجوب میں تکرار اختلاف مجلس کی صورت میں ہوگا، یا اختلاف تلاوت (آیت) یا اختلاف سماع کی بناء پر، جس شخص نے ایک مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی تو ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، البتہ پہلی تلاوت کے بعد ہی سجدہ کرلینا زیادہ بہتر ہے۔

اور اصل اس میں وہ روایت ہے جس میں آیا ہے: "أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرأ آية السجدة على رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ كان يسمع ويتلقن، ثم يقرأ على أصحابه، وكان لايسجد إلا مرة واحدة"(۱) (جبریل علیہ السلام وحی لے کر آتے اور رسول اللہ کے پاس آیت سجدہ پڑھتے اور حضور ان سے سنتے اور حاصل کرتے تھے اور پھر اپنے اصحاب کو سناتے تھے اور سجدہ صرف ایک بار فرماتے تھے)۔

اگر کسی نے نماز سے باہر آیت سجدہ کی تلاوت کی اور سجدہ کرلیا پھر نماز شروع کی اور اسی آیت کی تلاوت کی تو دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، اور اگر پہلا سجدہ نہیں کیا تھا تو نماز کا سجدہ ہی اس کی طرف سے بھی کافی ہوگا، اس لئے کہ نماز کا سجدہ غیر نماز کے سجدے سے زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے وہ دوسری قسم کے سجدے کو اپنا تابع بنالے گا، خواہ مجلس ایک ہو یا مختلف، اور اگر نماز میں بھی سجدہ نہ کرے تو اصح قول کے مطابق دونوں سجدے ساقط ہو جائیں گے(۲)۔

مذہب مالکی کے قواعد کے مطابق اگر کسی نے کوئی حصہ بطور وظیفہ و دعا کے بار بار پڑھا، جس میں سجدہ موجود ہو تو اس پر تلاوت کی تعداد کے لحاظ سے کئی سجدے واجب ہوں گے، ایک سجدہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ہر سجدے کا الگ مقتضی یہاں موجود ہے، البتہ امام مالک اور ابن القاسم کے نزدیک اس سے معلم اور متعلم کا استثناء ہے، مازری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اصبغ اور ابن عبدالحکم کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان دونوں پر سرے سے سجدہ ہی واجب نہیں

---

(۱) حدیث: "لكل سهو سجدتان" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۸ ۱۰ طبع تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے اور اصل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حوالے سے صحیح مسلم میں آئی ہے (۱/۴۰۲ طبع الحلبی)۔

(۲) المغنی ۲/۳۹، ۴۰ طبع ریاض۔

---

(۱) حدیث: "كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ....." پر بخاری میں مذکور حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "كان رسول ﷺ إذا أتاه جبريل استمع فإذا انطلق جبريل قرأه النبي ﷺ كما قرأه" اس میں وہ آیات بھی داخل ہیں جن میں کئی سجدے ہوں، اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ سب کے لئے ایک ہی سجدہ فرماتے تھے (فتح الباری ۱/۲۹)۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۲۰، ۵۲۱ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۱/۱۸۱ طبع الجمالیہ، تبیین الحقائق ۱/۲۰۷ طبع دار المعرفہ، البحر الرائق ۲/۱۳۵-۱۳۶ طبع العلمیہ، الاختیار ۱/۷۶ طبع دار المعرفہ۔

ہے، پہلی بار بھی نہیں۔

اسی طرح "حاشیۃ الدسوقی" کے مطابق محل اختلاف صرف وہ صورت ہے جس میں کسی نے ایک حزب (حصہ) بار بار پڑھی، اور اس کے ضمن میں آیت سجدہ کی بھی تکرار ہوئی، لیکن اگر کسی نے پورے قرآن کی تلاوت کی تو اس پر تمام سجدے لازم ہوں گے، خواہ اس نے نماز میں پورا قرآن پڑھا ہو یا خارج نماز، بلکہ اگر کوئی ایک ہی رکعت میں پورا قرآن پڑھ لے تو بھی بالاتفاق اس پر تمام سجدے لازم ہوں گے، خواہ وہ معلم ہو یا متعلم [(۱)]۔

"الروضہ" اور مسلک شافعی کی دیگر کتابوں میں ہے کہ اگر کوئی ایک ہی مجلس میں کئی آیات سجدہ کی تلاوت کرے تو اس پر ہر آیت کے لئے سجدہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے ایک ہی آیت سجدہ کی دو مجلسوں میں تلاوت کی تو اس پر دو سجدے لازم ہوں گے اور اگر کسی نے ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی تکرار کی تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس نے پہلی بار سجدہ کیا تھا یا نہیں؟ اگر نہیں کیا تھا تو ایک ہی سجدہ سب کی طرف سے کافی ہوگا، اور اگر کر چکا تھا تو تین اقوال ہیں: سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ تجدد سبب کی بنا پر اسے دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، دوسری رائے یہ ہے کہ پہلا سجدہ ہی کافی ہوگا، تیسری رائے یہ ہے کہ اگر وقفہ زیادہ ہوگیا ہو تو دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا ورنہ ایک سجدہ کافی ہوگا۔

اگر کسی نے نماز میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی تو اگر ایک ہی رکعت میں تکرار کی ہے تو مجلس واحد کے حکم میں ہوگا، اور اگر دو رکعتوں میں کی ہے تو دو مجلسوں کے حکم میں ہوگا اور اگر کسی نے آیت سجدہ ایک بار نماز میں پڑھی اور دوبارہ اسی مجلس میں خارج نماز پڑھی اور پہلی بار کا سجدہ کر چکا تھا، تو نووی کہتے ہیں کہ اس صورت کے لئے ہمارے اصحاب کے یہاں کوئی صراحت نہیں ہے، البتہ ان کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہو [(۱)]۔

کتب حنابلہ میں اس کا ذکر ملتا ہے کہ تلاوت کی تکرار سے سجدوں میں تکرار ہوگی، یہاں تک کہ طواف کی حالت میں بھی اگر آیت سجدہ کی تکرار ہوئی تو وقفہ کم ہونے کی صورت میں سجدوں میں تکرار ہوگی۔

ایک شخص نے سجدہ کے بعد دوبارہ آیت سجدہ پڑھی تو اس کو سجدہ دوبارہ کرنا ہوگا یا نہیں؟ صاحب الانصاف نے اس سلسلے میں نفی اور اثبات دونوں طرح کا قول نقل کیا ہے، اسی طرح جو شخص مسجد میں ایک سے زائد بار داخل ہو تو تحیۃ المسجد اسے بار بار پڑھنی ہوگی یا ایک بار کافی ہوگی؟ اس کے متعلق بھی دو اقوال نقل کئے ہیں۔

ابن تمیم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ کرلیا، پھر فوراً اس کو دوبارہ پڑھا سجدہ کی غرض سے نہیں بلکہ یوں ہی تو کیا سجدہ دہرانا ہوگا؟ اس سلسلے میں دو اقوال ہیں، قاضی اپنی تخریج میں کہتے ہیں کہ اگر کسی نے خارج نماز سجدہ کیا پھر نماز میں وہی آیت پڑھی تو سجدہ دوبارہ کرنا ہوگا، اور اگر نماز میں سجدہ کیا، پھر خارج نماز اس کی تلاوت کی تو دوبارہ سجدہ نہیں کرے گا، قاضی کہتے ہیں کہ کسی نے آیت سجدہ ایک رکعت میں پڑھی اور سجدہ کرلیا، پھر دوبارہ وہی آیت دوسری رکعت میں بھی تلاوت کی، تو ایک قول میں دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، اور دوسرے قول میں دوبارہ سجدے نہیں کرے گا [(۲)]۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۷۳ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۳۱۱ طبع الفکر، الزرقانی ۱/ ۲۷۷، ۲۷۸ طبع الفکر، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع النجاح۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۰، ۳۲۱ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۰۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۷ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۴۹ طبع النصر، منتہی الارادات ۱/ ۱۰۳ دار العروبہ، الانصاف ۲/ ۱۹۵، ۱۹۶ طبع التراث۔

سوم: روزۂ رمضان اور روزۂ اعتکاف کا تداخل:

۱۲ - مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ صحت اعتکاف کے لئے علی الاطلاق روزہ شرط ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، اسی بنیاد پر قرافی نے ذکر کیا ہے کہ روزۂ اعتکاف روزۂ رمضان میں داخل ہوجائے گا، اور یہ اس لئے کہ اعتکاف مطلق روزہ کے لئے حکم الٰہی کے متوجہ ہونے کا سبب ہے، جبکہ رمضان کے چاند کی رؤیت، خاص روزہ رمضان کے لئے حکم الٰہی کے متوجہ ہونے کا سبب ہے، تو وہ سبب جو کہ اعتکاف ہے دوسرے سبب یعنی رویت ہلال میں داخل ہوجائے گا، اور ایک دوسرے کی طرف سے کافی ہوگا، اور اعتکاف اور رؤیت ہلال میں تداخل ہوگا[1]۔

چہارم: قارن کے حق میں طواف اور سعی کا تداخل:

۱۳ - مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ جو شخص حج وعمرہ دونوں کے لئے ایک ساتھ احرام باندھے، وہ دونوں کے لئے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ بن عبد اللہ کا قول بھی یہی ہے، اسی کے قائل عطاء بن ابی رباح، حسن، مجاہد، طاؤس، اسحاق اور ابوثور بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع فأهللنا بعمرة.....الحديث"[2] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع کے موقع پر نکلے تو ہم نے عمرہ کا احرام باندھا)، اور اسی روایت میں آگے چل کر ہے: "وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا" (جن لوگوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا، انہوں نے صرف ایک طواف کیا)۔

نیز اس لئے کہ حج اور عمرہ دونوں ایک ہی جنس کی دو عبادتیں ہیں، اس لئے جب دونوں جمع ہوں گے تو چھوٹی عبادت (عمرہ) کے افعال بڑی عبادت (حج) کے افعال میں داخل ہوجائیں گے، جیسا کہ چھوٹی اور بڑی دو طہارتوں میں ہوتا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ دونوں عبادتوں کو جمع کرنے والا ایک ایسا شخص ہے، جس کو ایک ہی حلق اور ایک ہی رمی کافی ہے، اس لئے اس کے لئے حج افراد کی طرح ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کافی ہوں گے۔

حنفیہ کا موقف اور امام احمد کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ قارن پر دو طواف اور دو سعی واجب ہوں گے، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی اسی طرح منقول ہے، شعبی اور ابن ابی لیلیٰ بھی اسی کے قائل ہیں، ان کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"[1] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔

حج وعمرہ کے اتمام کا مطلب ہے کہ دونوں کے افعال پورے طور پر ادا ہوں، قارن وغیر قارن میں کسی امتیاز کے بغیر اسی طرح نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من جمع بين الحج والعمرة فعليه طوافان"[2] (جو حج وعمرہ کو جمع کرے اس پر دو طواف واجب ہیں)، اور اس لئے بھی کہ یہ دونوں دو عبادتیں ہیں، اس لئے دونوں کے لئے الگ الگ طواف ہونا چاہئے جیسا کہ اگر دونوں عبادتیں الگ الگ ادا کی جائیں تو دونوں کے لئے

---

(۱) الفروق للقرافی فرق ۵۷، ۲/ ۲۹ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۲) حدیث: "من جمع بين الحج والعمرة فعليه طوافان....." یہ آپ کے فعل کے بارے میں منقول ہے قول کے بارے میں نہیں، اس کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۲/ ۲۵۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے دارقطنی کہتے ہیں کہ اس روایت کو حکم یعنی ابن عتیبہ سے صرف حسن بن عمارہ نے روایت کیا ہے اور وہ متروک الحدیث ہیں۔

الگ الگ طواف کرنا ہوگا۔

اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب قارن کسی شکار کو قتل کردے تو تداخل کے قائلین کے نزدیک اس پر ایک ہی جزاء لازم ہوگی (جبکہ عدم تداخل کے قائلین اس پر دو جزاء لازم کرتے ہیں)[1]۔

پنجم: فدیہ کا تداخل:

۱۴ - حنفیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ فدیہ میں تداخل ہوگا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنے دونوں ہاتھ اور پاؤں کے ناخن ایک ہی مجلس میں احرام کی حالت میں کاٹ لئے، تو اس پر ایک دم واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس کا مقصد پراگندگی کی صفائی ہے، اور ناخن کی نوع چونکہ ایک ہے، اس لئے ایک دم سے زائد واجب نہیں ہوگا، اور اگر کئی مجلسوں میں ناخن کاٹے تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس کی بنیاد کفارۂ رمضان کی طرح تداخل پر ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر مجلس ایک نہ ہو تو ہر ہاتھ اور ہر پاؤں کے لئے الگ الگ واجب ہوگا، اس لئے کہ فدیہ میں عبادت کا پہلو غالب ہے، تو آیت سجدہ کی طرح تداخل کے لئے اس میں بھی اتحاد مجلس کی قید ضروری ہے، دوسرے اس لئے بھی کہ اعضاء حقیقت میں الگ الگ ہیں، اور ایک مجلس میں کئی ناخن

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۳۸ طبع الامیریہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۲ طبع المصریہ الخرشی ۲/ ۳۰۹ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۴۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۱ طبع دار المعرفہ، القرطبی ۲/ ۳۶۹ طبع دار الکتب، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۴ طبع المکتب الإسلامی، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۷۴ طبع اول، فتح الباری ۳/ ۴۹۳، ۴۹۴ طبع ریاض، کشاف القناع ۲/ ۴۱۲ طبع النصر، المغنی ۳/ ۴۶۵، ۴۶۶ طبع ریاض۔

کاٹنے کی جنایت (جرم) کو معنی وحکم میں ایک جنایت مقصد کے ایک یعنی منفعت کے حصول کی بنا پر قرار دیا گیا ہے[1]۔

شافعیہ نے بھی اسی طرح کی صراحت اس شخص کے مسئلے میں کی ہے جو مقدمات جماع میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرے اور پھر اس کے بعد جماع کرے تو فقہاء شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ مقدمۂ جماع کا فدیہ جماع کی جزاء یعنی بطور جزاء واجب ہونے والے بڑے جانور میں داخل ہوگا[2]۔

تقریباً اسی طرح کی بات حنابلہ نے بھی اس شخص کے حق میں کہی ہے جس نے اپنے سر اور بدن کے بال مونڈ لئے تو اس پر امام احمد کی اصح روایت کے مطابق ایک فدیہ واجب ہوگا، اور یہی ان کا صحیح مذہب بھی ہے، اس لئے کہ سر اور بدن کے بال ایک ہی ہیں، البتہ امام احمد کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ سر اور بدن کے بالوں کا الگ الگ حکم ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کپڑا پہن لے، یا اپنے بدن اور کپڑے میں خوشبو لگالے تو اس میں دو روایتیں ہیں، امام احمد سے صراحت کے ساتھ منقول یہ ہے کہ اس پر ایک فدیہ واجب ہوگا[3]۔

مالکیہ کے یہاں اگرچہ فدیہ کے تداخل کی صراحت نہیں ملتی، مگر انہوں نے چار صورتیں ایسی ذکر کی ہیں جن میں فدیہ خود متداخل ہوجاتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب کرنے والا جائز سمجھ کر کام کرے:

الف۔ کسی نے اپنے کو احرام سے خارج سمجھ کر کئی ایسے کام کئے جن میں سے ہر ایک میں الگ فدیہ واجب ہوتا ہے۔

ب۔ یا یہ کہ فدیہ کے کئی موجبات جمع ہوجائیں مثلاً کپڑا پہن

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۵۵ طبع دار المعرفہ، الاختیار ۱/ ۱۶۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۲/ ۱۳۷ طبع الحلبی، المنثور ۱/ ۲۷۴ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۲۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۳) الإنصاف ۳/ ۴۵۸، ۴۵۹ طبع التراث، کشاف القناع ۲/ ۴۴۳ طبع النصر۔

لے، خوشبولگالے، ناخن کاٹ لے، اورکئی جانوروں کوبغیر وقفہ کے قتل کردے۔

ج ۔یا دوفعلوں کے درمیان وہ وقفہ کرے، لیکن پہلا کام کرتے وقت یا اس کے ارادے کے وقت ہی دوبارہ اس کام کے کرنے کا ارادہ کرلیا تھاجس سے فدیہ واجب ہوتا ہے۔

د۔یا دونوں افعال کے درمیان وقفہ تو ہومگرعمل اول کے وقت اس کے دہرانے کی نیت نہیں تھی، البتہ اس نے وہ کام پہلے کیا جس کا نفع دوسرے کام کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، مثلاً پاجامہ پہننے سے پہلے اس نے قمیص پہن لیا[1]۔

اس کی تفصیل کتب فقہ میں ممنوعات حج کے تحت مذکور ہے۔

ششم: کفارات کاتداخل:

الف- جماع سے روزۂ رمضان فاسد ہونے کی صورت میں کفارات کاتداخل:

۱۵ - اگرکوئی شخص رمضان کے کسی ایک دن میں حالت روزہ میں بار بار جماع کرے تو اس پر باتفاق فقہاءایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ دوسری بار جماع حالت روزہ میں نہیں پیش آیا ہے، البتہ فقہاء کے درمیان اس صورت میں اختلاف ہے، جبکہ کوئی شخص یہ عمل دو دنوں میں یا دو رمضان میں کرے، اور پہلےعمل کا کفارہ ادا نہ کرے، تو حنفیہ میں امام محمد کی رائے ،حنابلہ کی ایک روایت اورزہری اور اوزاعی کا خیال یہ ہے کہ ایک ہی کفارہ اس صورت میں بھی کافی ہوگا، اس لئے کہ کفارہ کی ادائیگی سے پیشتر ہی اس کے سبب میں تکرار ہوئی ہے، اس لئے حدکی طرح اس میں بھی تداخل ہوگا۔

حنفیہ ظاہر الروایہ میں اس طرف گئے ہیں کہ ایک کفارہ کافی

(۱) الدسوقی ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۱ طبع دارالمعرفہ۔

نہیں ہوگا، بلکہ دوکفارے لازم ہوں گے، اس لئے کہ رمضان کاہر دن مستقل یوم عبادت ہے، پس جب اس کوفاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگیا تو اب تداخل نہیں ہوگا، جیسے دوعمرے اور دو حج میں تداخل نہیں ہوتا، اوربعض حنفیہ نے اس کومفتیٰ بہ قول قراردیا ہے، یہی صحیح ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا اصل مذہب یہی ہے[1]، اس کی تفصیل ''کفارہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب- کفارات یمین کاتداخل:

۱۶ - ایک شخص نے قسم کھائی اور حانث ہوگیا ، اورکفارہ بھی اداکردیا، پھر اس نے دوبارہ قسم کھائی اور حانث ہوا تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا، پہلا کفارہ دوسری قسم کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف اس صورت میں ہے جب کوئی شخص کئی قسمیں کھائے اور سب میں حانث ہوجائے ، اور پھر کفارہ ادا کرنا چاہے، تو کیاان متعدد کفارات میں تداخل ہوگا؟ اور ایک کفارہ تمام قسموں کی طرف سے کافی ہوگا؟ یاہر یمین کے لئے الگ کفارہ دینا ہوگا؟

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں تداخل ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ کےنزدیک تداخل نہیں ہوگا[2] اس کی تفصیل کفارات کی اصطلاح میں ہے۔

ہفتم: دوعدتوں کاتداخل:

۱۷ - عدتوں کے تداخل کا مطلب ہے کہ عورت نئی عدت شروع

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۱۰ طبع بولاق، الفروق للقرافی ۲/ ۲۹ فرق نمبر ۵۷ طبع دارالمعرفہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۲۷ طبع الحلبیہ، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۷۱ طبع الحلبی، المہذب للشیرازی ۱/ ۱۹۱ طبع دارالمعرفہ، الانصاف ۳/ ۳۱۹ طبع التراث، کشاف القناع ۶/ ۲۳۲ طبع النصر، المغنی ۳/ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع ریاض۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۳۰۰ شائع کردہ وزارت اوقاف کویت۔

کرے اور پہلی عدت کا باقی حصہ دوسری عدت میں داخل ہو جائے، کئی صورتیں ممکن ہیں، دونوں عدتیں ایک ہی جنس کی ہوں، ایک ہی مرد کی وجہ سے واجب ہوئی ہوں، یا دو مردوں کی وجہ سے یا دونوں عدتیں دو جنس کی ہوں، اور وہ بھی ایک مرد کی وجہ سے واجب ہوئی ہوں، یا دو مردوں کی وجہ سے، اگر عورت پر دو عدتیں ایک ہی جنس کی لازم ہوں، اور دونوں ایک ہی مرد کی وجہ سے ہوں تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان میں تداخل ہوگا، اس لئے کہ دونوں جنس اور مقصد کے لحاظ سے متحد ہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، پھر اس سے عدت ہی میں شادی کرلی، اور وطی کی اور کہا کہ میں سمجھتا تھا کہ وہ میرے لئے حلال ہے، اس لئے میں نے وطی کی، یا یہ کہ اس نے اپنی بیوی کو الفاظ کنائی سے طلاق دی، پھر عدت ہی میں وطی کرلی، ان دونوں صورتوں میں دونوں عدتیں باہم متداخل ہوں گی، اور عورت تین حیض عدت گذارے گی جس کی ابتداء عدت میں ہونے والی وطی سے ہوگی، اور پہلی عدت کا بقیہ دوسری عدت کے ضمن میں ادا ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں عدتیں دو مردوں کی وجہ سے واجب ہوں، تو بھی حنفیہ کے نزدیک ان میں تداخل ہوگا، اس لئے کہ مقصود فراغ رحم کا پتہ چلانا ہے اور یہ مقصد ایک عدت سے حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے دونوں میں تداخل ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ متوفی عنہا زوجہا سے اگر کسی نے وطی بالشبہ کرلی تو دو جنس کی دو عدتیں دو مردوں کی وجہ سے واجب ہوں گی۔

دو مردوں کی وجہ سے ایک جنس کی دو عدتوں کی مثال یہ ہے کہ مطلقہ جب اپنی عدت میں کسی سے شادی کرلے اور دوسرا شوہر اس سے وطی کرلے، پھر دونوں کے درمیان تفریق کرا دی جائے، تو یہ دونوں عدتیں باہم متداخل ہوں گی، اور عورت تفریق کے وقت سے عدت کا آغاز کرے گی جس میں پہلی عدت کا باقی حصہ داخل ہوگا۔

مگر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دو شخصوں کے دو مستقل حق ہیں، اس لئے جس طرح دو دین میں تداخل نہیں ہوتا اسی طرح ان میں بھی تداخل نہیں ہوگا، دوسری وجہ یہ ہے کہ عدت ایک حق احتباس ہے جو مردوں کو عورتوں پر حاصل ہوتا ہے، اور یہ ممکن نہیں کہ ایک ہی عورت دو مردوں کے احتباس میں رہے، جیسے کہ ایک بیوی دو شوہروں کے احتباس میں نہیں رہ سکتی۔

اگر دو جنس کی دو عدتیں دو مردوں کی وجہ سے واجب ہوں، تو حنفیہ کے نزدیک ان میں بھی تداخل ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی الگ الگ مدتیں ہیں، اور مدتوں کے درمیان آپس میں تداخل ہوجایا کرتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں دو شخصوں کے مستقل حق ہیں، اس لئے عورت پر لازم ہے کہ اولاً وہ پہلے مرد کی عدت گذارے، اس لئے کہ وجوب عدت میں وہ مقدم ہے، پھر دوسرے مرد کی عدت گذارے، دوسرے مرد کی عدت پہلے مرد کی عدت سے صرف حمل کی صورت میں مقدم ہو سکتی ہے، یعنی دوسرے مرد کی وطی سے اگر استقرار حمل ہو جائے تو وضع حمل کے بعد پہلے مرد کی عدت گذارے گی۔

اگر ایک ہی شخص کی دو عدتیں دو جنس سے عورت پر واجب ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی تداخل ہوگا، شافعیہ کے دو قولوں میں سے اصح اور حنابلہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے، کیونکہ دونوں عدتیں ایک ہی شخص کا حق ہیں، لیکن قول اصح کے بالمقابل شافعیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہ ہے کہ ان کے

درمیان تداخل نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں کی جنس الگ ہے [1]۔

رہے مالکیہ تو ابن جزی نے تداخل عدت کے سلسلے میں ان کے مذہب کا خلاصہ پیش کیا ہے اور عنوان لگایا ہے: "فروع فی تداخل العدتین" (دوعدتوں کے تداخل سے متعلق چند فروع)۔

فرع اول - ایک عورت کو طلاق رجعی دی گئی، پھر اس کا شوہر عدت ہی میں مرگیا تو وہ عدت وفات کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ موت طلاق رجعی کی عدت کو ختم کردیتی ہے، بائن کی عدت کو نہیں۔

فرع ثانی - شوہر نے عورت کو ایک طلاق رجعی دی، پھر عدت ہی میں رجعت کرلی، پھر اسے طلاق دے دی تو دوسری طلاق کی عدت پھر سے واجب ہوگی، خواہ شوہر نے اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ رجعت عدت کو منہدم کردیتی ہے، اور اگر شوہر نے اس کو عدت ہی میں بغیر رجعت کے دوسری طلاق دی تو بالاتفاق بنا کرے گی اور اگر اس نے اس کو دوسری طلاق دے دی پھر عدت میں یا عدت کے بعد رجعت کرلی، پھر وطی سے قبل ہی طلاق دے دی، تو عورت پہلی عدت پر بنا کرے گی، اور اگر دخول کے بعد طلاق دے تو دوسری طلاق کی نئی عدت واجب ہوگی۔

فرع ثالث - اگر عورت عدت طلاق ہی میں کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے اور دوسرا شوہر اس سے دخول کرے، پھر دونوں کے

(1) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۳۴ طبع الہلال، ابن عابدین ۲/ ۶۰۸، ۶۰۹ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۳/ ۳۱ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۳/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع الامیریہ، الاشباہ و النظائر للسیوطی رص ۱۲۸ طبع الحلبیہ، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۴۶، ۴۷ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۸۴، ۳۹۴ طبع المکتب الاسلامی، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۱، ۱۵۳ طبع دار المعرفہ، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۷۶، ۲۷۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۳۲، ۱۳۵ طبع المکتب الاسلامی، الکافی ۳/ ۳۱۶، ۳۲۰ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۴/ ۴۲۵، ۴۲۸ طبع النصر، المغنی ۷/ ۴۸۲ طبع ریاض۔

درمیان علاحدگی عمل میں آئے، تو عورت اولاً پہلے شوہر کی عدت کا بقیہ حصہ گذارے گی، پھر دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی۔

ایک قول یہ ہے کہ دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی اور یہی دونوں کی طرف سے کافی ہوگی، البتہ اگر عورت حاملہ ہو تو وضع حمل دونوں عدتوں کی طرف سے بالاتفاق کافی ہوگا [1]۔

تفصیل "عدت" کی اصطلاح میں ہے۔

ہشتم: انسانی جان اور اعضاء سے متعلق جنایات میں تداخل:

۱۸ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جان اور اعضاء پر ہونے والی جنایات (جرم) اگر متعدد ہوجائیں، مثلاً کسی نے کسی کا کوئی عضو کاٹ دیا، پھر اس کو قتل کردیا تو ان میں تداخل صرف اس صورت میں ہوگا، جبکہ دونوں جنایتیں ایک ہی شخص کے ساتھ ہوئی ہوں، اور دونوں کے مابین شفاء واقع نہ ہوئی ہو، اس کی سولہ صورتیں ہیں جن کو ابن نجیم نے "الاشباہ" میں ذکر کیا ہے، اس لئے کہ جب کسی شخص نے کسی کا عضو کاٹا اور پھر اس کو قتل کیا، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں عمل اس نے عمداً کئے ہوں، یا غلطی سے، یا ایک عمداً کیا ہو اور دوسرا غلطی سے، پھر ان چاروں صورتوں کی دو صورتیں ہیں: جنایت ایک ہی شخص کے ساتھ ہوئی ہو یا دو شخصوں کے ساتھ، پھر ان آٹھوں صورتوں کی دو صورتیں ہیں: دوسری جنایت پہلے زخم کی شفایابی سے پہلے ہوئی ہو یا اس کے بعد [2]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ عضو کی جنایت نفس (جان) کی جنایت یعنی قصاص میں داخل ہوگی، بشرطیکہ اس نے جنایت جان بوجھ کر کی

(1) القوانین الفقہیہ لابن الجزی رص ۱۵۷، الدسوقی ۲/ ۴۹۹ طبع الفکر، الزرقانی ۴/ ۲۳۵ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۹۸ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۴/ ۱۷۴، ۱۷۵ طبع دار صادر، مواہب الجلیل ۴/ ۱۷۶، ۱۷۸ طبع النجاح۔

(2) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۳۴ طبع الہلال۔

ہو، خواہ عضو اسی مقتول کا کاٹا ہو یا دوسرے کا، وہ اس طرح کہ اس نے کسی کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا، اور ایک دوسرے شخص کی آنکھ جان بوجھ کر پھوڑ دی، اس صورت میں اس کو صرف قتل کیا جائے گا، اس کا کوئی عضو نہیں کاٹا جائے گا اور نہ اس کی آنکھ پھوڑی جائے گی، بشرطیکہ اس کا ارادہ عضو کو نقصان پہنچا کر مثلہ یعنی شکل بگاڑنے کا نہ رہا ہو، اگر اس کا ارادہ مثلہ کرنے کا ہو تو عضو کی جنایت قتل میں داخل نہ ہوگی، بلکہ پہلے عضو کا قصاص لیا جائے گا، پھر اسے قتل کیا جائے گا۔

اگر عضو کی جنایت عمداً نہ ہو تو یہ نفس کی جنایت میں داخل نہ ہوگی، مثلاً اس نے کسی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دیا، پھر اس کو جان بوجھ کر ظلماً قتل کر دیا، تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، اور ہاتھ کی دیت اس کے عاقلہ پہ ہوگی [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نفس اور عضو کی جنایتیں اگر عمداً اور خطأً ہونے میں متفق ہوں، اور نفس کی جنایت عضو کا زخم مندمل ہونے کے بعد ہوئی ہو تو بالاختلاف عضو کی دیت واجب ہوگی۔

لیکن اگر نفس کی جنایت عضو کا زخم مندمل ہونے سے قبل ہوئی ہو تو دو رائیں ہیں: زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ جنایت عضو جنایت جان میں داخل ہوگی، یعنی عضو کے لئے الگ سے کچھ واجب نہ ہوگا، جو کچھ بھی واجب ہوگا صرف جان کے لئے ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی نے کسی کا عضو کاٹ دیا، اور اس کا اثر جسم میں پھیل کر اس کی موت کا سبب بن جائے تو جنایت عضو جنایت جان میں داخل ہوگی، دوسری رائے عدم تداخل کی ہے، اس کی تخریج ابن سریج نے کی ہے، اسی کے قائل الاصطخری بھی ہیں اور امام الحرمین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

اگر دونوں جنایتوں میں سے ایک جنایت عمداً ہو اور دوسری خطأً،

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع دار المعرفہ۔

جبکہ ہم تداخل کے قائل صرف اس صورت میں ہیں جب دونوں جنایتیں عمد و خطا میں متفق ہوں، تو اس صورت میں دو رائیں ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اس صورت میں تداخل ہوگا، مگر دوسری زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی جہتیں مختلف ہیں [1]۔

حنابلہ امام احمد کے ایک قول کے مطابق قصاص کی اس صورت میں تداخل کے قائل ہیں جب کسی شخص نے کسی کو زخمی کیا پھر زخم ٹھیک ہونے سے قبل ہی اس کو قتل کر دیا، اور ولی مقتول نے قصاص لینے کا فیصلہ کیا، تو اس روایت کے مطابق ولی کو صرف گردن مارنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا قود إلا بالسيف" [2] (قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا)۔

ولی کے لئے قاتل کو زخمی کرنے یا اس کا عضو کاٹنے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصاص جان کے دو بدل میں سے ایک ہے، اس لئے عضو پورے وجود کے ضمن میں داخل ہوگا، جیسا کہ دیت میں داخل ہوتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ولی کو اختیار ہے کہ قاتل کے ساتھ وہی سلوک کرے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ" [3] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔

البتہ اگر ولی قصاص کو معاف کر دے یا جنایت کے خطا یا شبہ عمد ہونے کی بنا پر معاملہ دیت پر آجائے تو اس صورت میں ایک دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ قتل زخم کے مؤثر ہونے سے پہلے ہی ہو گیا

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۷ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) حدیث: "لا قود إلا بالسيف" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے (التلخیص ۴/ ۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

ہے، اس لئے زخم کا تاوان جان کے تاوان میں داخل ہوگا[۱]۔

تفصیل ''جنایت'' کی اصطلاح میں ہے۔

نہم: دیتوں کا تداخل:

۱۹ - باتفاق فقہاء دیتوں میں تداخل ہوگا، ادنیٰ دیت اعلیٰ دیت میں داخل ہوگی، مثلاً اعضاء اور منافع کی دیت جان کی دیت میں، سر کے گہرے زخم کی دیت جو عقل کو زائل کردے عقل کی دیت میں، پورے پستان کو کاٹنے کا تاوان سر پستان کی دیت میں داخل ہوگا، اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں[۲]۔

تفصیل ''دیت'' کی اصطلاح میں ہے۔

دہم: حدود کا تداخل:

۲۰ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدود مثلاً حد زنا، حد سرقہ، حد شرب خمر اگر جنس اور موجب یعنی حد کے لحاظ سے متفق ہوں تو ان میں تداخل ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے بار بار زنا کیا، بار بار چوری کی، بار بار شراب پی تو بار بار زنا کی ایک حد، بار بار چوری کی ایک حد، اور بار بار شراب پینے کی ایک حد واجب ہوگی، اس لئے کہ دوبارہ سہ بارہ پایا جانے والا فعل ماسبق کی جنس سے ہے لہذا ماسبق کے تحت داخل ہوگا۔

یہی حال حد قذف کا ہے، اگر کسی نے ایک شخص پر بار بار تہمت لگائی، یا ایک جماعت پر ایک جملہ سے تہمت لگائی تو بالاتفاق اس میں ایک حد کافی ہوگی، لیکن اگر اس نے ایک جماعت کے لئے تہمت کے کئی جملے استعمال کئے، یا جماعت کے ہر فرد پر الگ الگ تہمت لگائی تو ایک حد کافی نہ ہوگی۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے زنا کیا، یا چوری کی، یا شراب پی، اور اس کی سزا میں اس پر حد جاری کی گئی، اس کے بعد دوبارہ اس سے یہ افعال صادر ہوئے تو اس پر دوبارہ حد جاری ہوگی، اور سابقہ افعال کے تحت یہ افعال داخل نہ ہوں گے۔ اسی طرح مذکورہ افعال کے درمیان جنس اور قدر واجب کے اختلاف کی صورت میں عدم تداخل پر فقہاء نے اتفاق کیا ہے کہ اگر کسی نے زنا کیا، چوری کی، اور شراب پی تو ہر فعل کی الگ الگ حد واجب ہوگی، اس لئے کہ ان کے درمیان جنس اور قدر واجب کا اختلاف پایا جاتا ہے، اس بناپر تداخل نہ ہوگا۔

اور اگر قدر واجب میں اتحاد اور جنس میں اختلاف ہو مثلاً ایک شخص نے تہمت بھی لگائی اور شراب بھی پی تو ان کے درمیان مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں تداخل نہیں ہوگا، البتہ مالکیہ کے نزدیک تداخل ہوگا، کیونکہ قدر واجب یعنی حد کی مقدار میں دونوں برابر ہیں، قذف اور شرب خمر دونوں کی حد اسی کوڑے ہے، اس لئے جب ایک حد جاری ہوگئی تو دوسری ساقط ہوجائے گی۔

اگر حد جاری کرتے وقت صرف ایک ہی کا ارادہ تھا مگر پھر اس کے شراب پینے یا تہمت لگانے کا بھی ثبوت مل گیا تو جاری کردہ حد اس کی طرف سے بھی کافی ہوگی۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک کسی نے اگر چوری کی اور کسی دوسرے شخص کا داہنا ہاتھ بھی کاٹ دیا تو اس میں ایک حد کافی ہوگی، یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ ان حدود میں قتل کی کوئی حد نہ ہو، لیکن اگر ان حدود میں کوئی حد قتل کی بھی ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک قتل سب کی طرف سے کافی ہوگا، اس لئے کہ حضرت

---

(۱) المغنی ۷/ ۶۸۵، ۶۸۶ طبع ریاض۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳ طبع المصریہ تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۵ طبع دار المعرفہ الفروق للقرافی ۲/ ۳۰ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۵، ۳۰۶، ۳۰۷ طبع المکتب الاسلامی، المہذب، ۲/ ۱۹۲ طبع دار المعرفہ، المغنی ۸/ ۳۸ طبع ریاض۔

ابن مسعودؓ کا قول ہے: "ما كانت حدود فيها قتل إلا أحاط القتل بذلك كله" (جن حدود میں قتل ہو تو قتل سب کو گھیر لیتا ہے)، دوسری وجہ یہ ہے کہ حد جاری کرنے کا مقصد زجر وتنبیہ ہے اور یہ حاصل ہوگئی، مالکیہ نے اس سے حد قذف کا استثنا کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حد قذف قتل میں داخل نہیں ہوگی، بلکہ قتل سے پہلے حد قذف کی تکمیل ضروری ہوگی۔

البتہ شافعیہ قتل کو کافی نہیں سمجھتے، وہ اس مسئلے میں تداخل کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے یہاں الاخف ثم الاخف کی ترتیب سے حدود نافذ کئے جائیں گے، مثلاً کسی نے چوری کی، زنا کیا، اور وہ غیر شادی شدہ ہے، شراب پی، اور ارتداد کی وجہ سے مستحق قتل بھی ہوا تو ان کے نزدیک تمام حدود اسی ترتیب سے جاری ہوں گے کہ ہلکی سزا پہلے، پھر اس کے بعد اس سے سخت سزا پھر اور سخت جاری ہوگی[1]۔

یازدہم: جزیہ کا تداخل:

۲۱ - امام ابوحنیفہ کا خیال ہے کہ جزیہ میں تداخل ہوگا، مثلاً ذمی پر اگر دو سال کا جزیہ جمع ہوجائے تو اس سے صرف ایک سال کا جزیہ لیا جائے گا، اس لئے کہ جزیہ بطور سزائے الٰہی ان پر واجب ہے، جو ان کی تذلیل کے نقطۂ نظر سے وصول کیا جاتا ہے، اور جو عقوبات خدا کے لئے واجب ہیں وہ اگر ایک جنس کی کئی جمع ہوجائیں تو ان میں تداخل ہوگا، جیسے کہ حدود میں ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جزیہ ذمیوں کے حق میں قتل کا بدل ہے، اور ہمارے حق میں نصرت کا معاوضہ، لیکن یہ مستقبل کے لحاظ سے ہے، نہ کہ ماضی کے لحاظ سے، اس لئے کہ قتل فی الحال جاری جنگ کی وجہ سے کیا جاتا ہے، نہ کہ ماضی کی جنگ کی وجہ سے، اسی طرح نصرت مستقبل میں درکار ہے، اس لئے کہ جو زمانہ گذر چکا اس میں نصرت کی ضرورت نہیں رہی۔

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد اس طرف گئے ہیں کہ جزیہ میں تداخل نہیں ہوگا اور مدت کے گذرنے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقت کے گذرنے کا اثر حق واجب کے اسقاط پر نہیں پڑتا، مثلاً دیون کہ وقت کے گذرنے کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتے۔

زمین کے خراج کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے، جبکہ کچھ دوسرے لوگوں کی رائے میں اس کے اندر عدم تداخل پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

مالکیہ نے جزیہ کے تداخل کی صراحت تو نہیں کی ہے، لیکن ابو الولید بن رشد کے کلام سے تداخل مفہوم ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جس ذمی پر کئی سال کا جزیہ جمع ہوجائے، اگر یہ تاخیر جزیہ کی ادائیگی سے اس کے فرار کی بناء پر ہوئی ہو تو پوری مدت گذشتہ کا جزیہ اس سے وصول کیا جائے گا، لیکن اگر یہ تاخیر بوجہ عسرت وتنگدستی ہو تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا اور نہ اس کے مالدار ہونے کے بعد اس کا مطالبہ کیا جائے گا[2]، تفصیل "جزیہ" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۳۳ طبع الہلال، الاختیار ۴/ ۹۶، ۹۷ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر مع العنایہ ۴/ ۲۰۸، ۲۰۹ طبع الامیریہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۴ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۸/ ۱۰۳ طبع دار صادر، الدسوقی ۴/ ۳۴۷، ۳۴۸ طبع الفکر، الفروق للقرافی ۲/ ۳۰ فرق نمبر ۵۷ طبع دار المعرفہ، الاشباہ للسیوطی رص ۱۲۶ طبع الحلبیہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۶۶ طبع المکتب الاسلامی، المنثور ۱/ ۲۷۰، ۲۷۱ طبع اول، کشاف القناع ۶/ ۸۵، ۸۶ طبع النصر، المغنی ۸/ ۲۱۳، ۲۱۴ طبع ریاض۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۷۶، ۳۷۷ طبع الامیریہ، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۹ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۳/ ۲۷۰ طبع بولاق، الاختیار ۴/ ۱۳۹ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۸/ ۵۱۲ طبع ریاض۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۰۲ طبع الفکر، الحطاب ۳/ ۳۸۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۳/ ۱۴۵، ۱۴۶ طبع دار صادر۔

دوازدہم : میراث کے حساب میں عددوں کا تداخل :

۲۲ - میراث کے حساب میں دو عدد یا تو متماثل ہوں گے یا مختلف، اگر دونوں مختلف ہوں تو تین حال سے خالی نہیں، یا تو بڑے عدد کو چھوٹا تقسیم کر دیتا ہو، یا دونوں کو کوئی تیسرا عدد تقسیم کرتا ہو، یا دونوں کو کوئی عدد تقسیم نہیں کرتا، صرف ایک کا عدد اس کو تقسیم کرتا ہو، جو واقعہ میں خود عدد نہیں ہے، بلکہ عدد کا نقطۂ آغاز ہے، اس طرح چار قسمیں ہوجاتی ہیں، ان میں تداخل دوسری قسم میں واقع ہوگا، یعنی جب دونوں عدد مختلف ہوں، اور چھوٹے عدد کو بڑے عدد سے اگر دو یا دو سے زائد بار ساقط کیا جائے گا، تو بڑا عدد ختم ہوجائے، اس وقت کہا جائے گا کہ یہ دونوں عدد متداخل ہیں، جیسے تین کا عدد چھ یا نو یا پندرہ کے ساتھ کہ چھ میں سے تین کو دو بار گرا دیا جائے تو چھ ختم ہوجائے گا اور نو میں سے تین کو تین بار گرا دیا جائے تو نو ختم ہوجائے گا، اور پندرہ میں سے تین کو پانچ بار گرایا جائے تو پندرہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ تین پندرہ کا پانچواں حصہ ہے، اس طرح کے دو عدد کو متداخل اس لئے کہتے ہیں کہ چھوٹا عدد بڑے عدد میں داخل ہوتا ہے۔

متداخل اعداد کا حکم یہ ہے کہ ان میں بڑا عدد چھوٹے کی طرف سے کافی ہوتا ہے، اور اصل مسئلہ بڑے عدد ہی سے بنایا جاتا ہے۔

رہی دوسری قسمیں، یعنی پہلی، تیسری اور چوتھی قسمیں تو ان میں دو عددوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں عدد اگر متماثل ہوں، جیسا کہ قسم اول میں ہے، تو ان میں سے کوئی بھی عدد اصل مسئلہ کے لئے کافی ہوگا، جیسے تین اور تین، یہ دونوں ثلث اور ثلثین کے مخرج ہیں، اس لئے کہ دو عدد متماثل کی حقیقت یہ ہے کہ اگر ایک دوسرے پر مسلط کیا جائے تو دوسرے کو ایک ہی بار میں فنا کر دے۔

اور اگر دونوں عدد مختلف ہوں اور دونوں کو کوئی تیسرا عدد فنا کرتا ہے، جو تیسری قسم ہے تو یہ دونوں متوافق کہلائیں گے، ان کے درمیان بھی تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ فنا کا عمل ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا عدد کرتا ہے، مثلاً چار اور چھ ان دونوں عددوں کے درمیان توافق بالنصف ہے، اس لئے کہ اگر آپ چار کو چھ پر جاری کریں تو دو باقی رہ جائے گا، لیکن اسی دو کے عدد کو چار کے عدد پر دوبارہ مسلط کریں تو چار کا عدد فنا ہوجائے گا، اس طرح فنا کا عمل دو کے عدد سے ہوا جو کہ چار اور چھ کے علاوہ ہے، اس لئے کہ ان دونوں عددوں کے درمیان دو کے جزء یعنی نصف کا توافق ہے۔

دو متوافق اعداد کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ایک کے وفق کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا جائے، حاصل ضرب اصل مسئلہ ہوگا، اور اگر دونوں عدد مختلف ہوں اور بڑا عدد نہ تو کسی چھوٹے عدد سے فنا ہوتا ہو اور نہ کسی تیسرے عدد سے فنا ہوتا ہو، اس طرح کہ ان دونوں کو صرف ''ایک'' فنا کرسکتا ہو، جیسا کہ چوتھی قسم میں ہوتا ہے تو یہ دونوں عدد متباین کہلائیں گے، ان کے درمیان بھی تداخل نہیں ہوگا، جیسے تین اور چار کے اعداد، اس لئے کہ اگر آپ تین کو چار سے ساقط کریں تو ایک بچ جائے گا، پھر جب ایک کو تین پر آپ جاری کریں تو ایک اس کو فنا کر دے گا، دو عدد متباین کا حکم یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کو دوسرے میں ضرب دیں گے اور حاصل ضرب اصل مسئلہ ہوگا[1]۔

---

(۱) الاختیار ۵/ ۱۲۲، ۱۲۴ طبع دار المعرفہ، تبیین الحقائق ۶/ ۲۴۵ طبع دار المعرفہ، الزرقانی ۸/ ۲۲۰ طبع الفکر، الدسوقی ۴/ ۴۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۳۴، ۳۵۵ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳، ۳۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ قلیوبی مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۳، ۱۵۴ طبع الحلبی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۳۵ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۶/ ۶۹، ۷۳ طبع المکتب الاسلامی، الکافی ۲/ ۵۳۹ طبع المکتب الاسلامی۔

تدارک ۱

تفصیل فرائض کے حساب میں ہے، نیز دیکھی جائے "إرث" کی اصطلاح۔

تدارک

تعریف:

۱ - تدارک "تَدَارَکَ" کا مصدر ہے، اس کا ثلاثی "دَرَکَ" ہے، جس کا مصدر "الدرک" ہے، "الدرک" کے معنی ہیں: ملنا اور پہنچنا، اسی سے "استدراک" بھی ہے۔

"استدراک" لغت میں دو معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے:

اول: کسی چیز کو دوسری چیز کے ذریعہ حاصل کرنا۔

دوم: رائے یا معاملہ میں غلطی یا نقص کے سبب پیدا ہونے والی کمی کی تلافی کرنا (۱)۔

اصطلاح میں بھی "استدراک" دو معانی میں مستعمل ہے:

ایک معنی ہے جس چیز کے ثبوت کا شبہ ہو اس کی نفی کرنا اور جس کی نفی کا گمان ہو اس کو ثابت کرنا، یہ معنی اصولیین اور نحویوں کے یہاں مستعمل ہے۔

دوسرا معنی ہے قول یا عمل میں پیدا ہونے والے خلل یا نقص یا فوت شدہ چیز کی اصلاح کرنا، یہ معنی فقہاء کے یہاں مستعمل ہے۔

فقہاء کے یہاں "استدراک" کی جگہ "تدارک" کی تعبیر بھی استعمال ہوئی ہے، "استدراک" کے معنی ہیں: جس چیز کی ادائیگی اس کے صحیح محل پر نہ ہو سکے اس کو بعد میں ادا کرنا، خواہ جان بوجھ کر چھوڑی

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادۂ "درک"۔

گئی ہو یا بھول کر، رملی کی عبارت ذیل میں ''تدارک'' اسی ''استدراک'' کے معنی میں آیا ہے: ''إذا سلم الإمام من صلاة الجنازة تدارک المسبوق باقي التکبیرات بأذکارها'' [۱] (جب امام نماز جنازہ میں سلام پھیر دے تو مسبوق اذکار سمیت باقی تکبیرات کی قضا کرے گا)، رملی نے یہ بھی کہا کہ ''اگر امام تکبیرات عید بھول جائے اور رکوع سے قبل یاد آجائے، یا عمداً پہلی رکعت میں تکبیرات چھوڑ دے، اور قرأت شروع کردے اگر چہ ابھی سورۂ فاتحہ مکمل نہیں پڑھی پھر بھی قول جدید کے مطابق وہ تکبیرات فوت ہوگئیں، اب ان کا تدارک نہیں ہوسکتا'' [۲]۔

بہوتی کے یہاں بھی تدارک کو ''استدراک'' کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، وہ لکھتے ہیں: ''اگر کسی نے میت کو غسل دیئے بغیر دفن کردیا، اور اس کو غسل دینا ممکن ہو تو قبر سے لاش نکال کر غسل واجب کی تلافی کے طور پر اس کو غسل دینا واجب ہے'' [۳]۔

اس لحاظ سے فقہی اصطلاح میں تدارک کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے کہ ''تدارک'' کسی ایسی عبادت یا جزء عبادت کی ادائیگی کا نام ہے جس کو مکلف نے اس کے مقررہ شرعی محل پر ادا نہ کیا ہو، جب تک کہ فوت نہ ہوجائے۔

تحقیق وجستجو کے بعد ہماری یافت یہ ہے کہ فقہاء ''عبادت'' کے باب میں ''تدارک'' کی تعبیر استدراک ہی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

۲- "قضاء" (قضا کرنا)، "إعادة" (دہرانا) "استدراک" (تلافی کرنا) اسی طرح مالکیہ کی اصطلاح میں "إصلاح" (اصلاح کرنا) بھی "تدارک" کے ہم معنی ہے، ان تمام الفاظ کی تحقیق اور ان کے اور تدارک کے درمیان باہمی فرق کی تفصیل "استدراک" کے ذیل میں آچکی ہے۔

شرعی حکم:

۳- قاعدہ کے مطابق کسی بھی فرض عبادت کے رکن کی تلافی فرض ہے، یعنی کسی نے کوئی رکن قدرت کے باوجود کسی عذر مثلاً نسیان یا جہالت کی بنا پر چھوڑ دیا یا غلط طور پر اس کو ادا کیا، تو اس کی تلافی فرض ہوگی، البتہ رکن فوت ہوجانے کی صورت میں اس کا مقررہ ثواب حاصل نہ ہوگا، کیونکہ ادائیگی حکم کے مطابق نہیں ہوئی، لیکن اس کے باوجود عبادت کی صحت کے لئے تلافی مافات ضروری ہے۔

اگر رکن کی تلافی اس کے ممکنہ وقت میں نہ کی جاسکی تو عبادت فاسد ہوجائے گی اور حالات کے مطابق اس عبادت کی قضا یا ازسر نو ادائیگی واجب ہوگی۔

رہی واجبات اور سنن کی بات تو ان کے تدارک میں کچھ تفصیل ہے، جس کی وضاحت ذیل میں مختلف مثالوں سے کی جارہی ہے، اسی سے ان کا حکم بھی معلوم ہوگا۔

وضو میں تدارک:

الف- ارکان وضو میں تدارک:

۴- ارکان وضو کو ادا کرنا ضروری ہے، اگر اعضائے مغسولہ میں سے کوئی ایک یا کچھ عضو دھونے سے رہ جائے یا سر کا مسح چھوٹ جائے تو اس کی تلافی ضروری ہے، یعنی فوت شدہ حصۂ فرض کو پہلے دھونا یا مسح کرنا ہوگا، پھر حسب ترتیب بعد کے اعضاء کا وظیفہ ادا کرنا ہوگا، مثلاً

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۷۹۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۸۶۔

کوئی شخص وضو کرتے وقت اپنے دونوں ہاتھ دھونا بھول گیا اور یہ اس وقت یاد آیا جب وہ اپنے دونوں پاؤں دھوکر فارغ ہو چکا تھا تو اس کے وضو کی صحت کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ اپنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر سر کا مسح کرے اور پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

یہ حکم ان حضرات کے نزدیک ہے جو وضو میں ترتیب کو فرض کہتے ہیں، جیسا کہ شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا قول راجح ہے، لیکن جو فقہاء وضو میں ترتیب کو ضروری قرار نہیں دیتے مثلاً حنفیہ اور مالکیہ، ان کے نزدیک صرف فوت شدہ عضو کو دھونا تدارک کے لئے کافی ہے، بعد والے اعضاء کے وظائف کا اعادہ محض مستحب ہے، واجب نہیں۔

اگر کسی نے ہاتھ یا پاؤں میں سے دایاں ہاتھ یا پاؤں چھوڑ دیئے اور یہ اسے بایاں ہاتھ یا پاؤں دھونے کے بعد یاد آیا تو تمام ائمہ کے نزدیک صرف چھوٹا ہوا دایاں ہاتھ یا پاؤں دھولینا کافی ہے، بایاں ہاتھ یا پاؤں دوبارہ دھونا ضروری نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں ہاتھ یا پاؤں ایک ہی عضو کے درجے میں ہیں۔

جن فقہاء کے نزدیک وضو میں پے بہ پے دھونا ضروری ہے ان کے نزدیک تدارک کے لئے حصہ متروک کو تنہا یا علی الترتیب (دونوں اقوال کے مطابق) دھونے میں موالات کی رعایت بھی ضروری ہے، اگر وقفہ زیادہ ہوگیا اور تسلسل فوت ہوگیا، تو پورے وضو کا اعادہ لازم ہے، البتہ جو لوگ موالات کو واجب نہیں کہتے (جیسا کہ حنفیہ اور شافعیہ کا نقطۂ نظر ہے) ان کے نزدیک تدارک کے لئے صرف حصۂ متروک کو دھولینا کافی ہے [۱]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیلات ہیں ان کو وضو کی بحث میں دیکھا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۸۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/۱۷۸، طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۱/۱۰۴۔

ب- واجبات وضو کا تدارک:

۵- بعض فقہاء وضو اور غسل میں واجب کے قائل نہیں ہیں [۱]۔

حنابلہ کے یہاں وضو میں بعض چیزیں واجب ہیں، مثلاً وضو کے آغاز میں تسمیہ ان کے نزدیک واجب ہے، رکن نہیں، حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی سہواً تسمیہ چھوڑ دے تو یہ واجب ساقط ہوجائے گا، اگر دوران وضو یاد آجائے تو بسم اللہ پڑھ لے، اور وضو بدستور جاری رکھے، یعنی وضو کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، ان کا کہنا ہے کہ جب حالت سہو میں پورا وضو بغیر تسمیہ کے درست ہے، تو اگر وضو کا کچھ حصہ تسمیہ سے خالی ہو تو بدرجۂ اولی درست ہوگا، حنابلہ کا یہی اصل مذہب ہے، البتہ "الانصاف" میں اس کے برخلاف دوسرے قول کو مذہب صحیح مانا گیا ہے [۲]۔

ج- سنن وضو کا تدارک:

۶- سنن وضو کے بارے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ محل فوت ہوجانے کے بعد ان کا تدارک مشروع نہیں ہے۔

مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی وضو کی کسی سنت کو سہواً یا عمداً الٹ دے تو اس سے اعادہ کا مطالبہ کیا جائے گا، وقفہ کم ہو یا زیادہ [۳]، لیکن اگر کوئی مالکیہ کسی سنت کو بالا رادہ یا بھول کر چھوڑ دے تو دردیر کے بقول صرف اس متروک سنت کو ادا کرنا مسنون ہے، خواہ وقفہ کم ہو یا زیادہ، اس کے بعد والے وظائف کو دہرانے کی ضرورت نہیں، مگر یہ حکم مالکیہ کے نزدیک صرف مضمضہ (کلی کرنا)، استنشاق (ناک میں پانی لینا) اور کان کے مسح میں ہے، بعد کے کسی وظیفہ کو دہرانا اس

(۱) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۱/۷۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۹۶، ان مصنفین نے واجبات وضو کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۹۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۹۹۔

لئے ضروری نہیں کہ ترتیب باہم سنتوں کے درمیان یا فرائض کے ساتھ محض مستحب ہے، اور دسوقی کے بیان کے مطابق مستحب فوت ہوجائے تو اس کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا جائے گا، کیونکہ مستحبات میں اتنی سختی نہیں ہے، بلکہ وہ آئندہ نمازوں میں ان کا تدارک کرے گا، صرف طہارت باقی رکھنا مقصود ہو تو ان کے تدارک کی حاجت نہ ہوگی، البتہ اگر پانی موجود ہو اور وضو سے فراغت ابھی نہ ہوئی ہو، تو تمام مستحبات کی رعایت کرنی ہوگی[1]۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اگر کسی نے کسی بعد والی سنت کو پہلے ادا کرلیا، مثلاً مضمضہ سے پہلے استنشاق کرلیا (یہ دونوں چیزیں شافعیہ کے نزدیک سنت ہیں) تو رملی کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں جس سنت کو اس نے پہلے ادا کیا ہے صرف اس کا اعتبار ہوگا اور جس سنت کا محل اس سے قبل تھا وہ فوت ہوگئی، یعنی اب اس کے تدارک کا وقت نہیں رہا، "الروضہ" میں اسی قول کو اصح قرار دیا گیا ہے، جبکہ "المجموع" میں اس کے برعکس قول کو اصح کہا گیا ہے۔

شافعیہ کی یہ رائے وضو کی عام سنتوں کے بارے میں ہے، یعنی جس کی ادائیگی پہلے ہوئی وہی معتبر ہوگی اور وہ سنت جس کا محل اس سے قبل تھا متروک مانی جائے گی اور بعد میں اس کی ادائیگی کا اعتبار نہ ہوگا[2]۔

لیکن آغاز وضو میں تسمیہ کے بارے میں جو ان کے نزدیک سنت ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ سنت عمداً یا سہواً ترک کردی تو تلافی مافات کے لئے "بسم الله أوله و آخره" کہے گا (یہی حکم کھانے اور پینے کے آغاز میں بسم اللہ کی سنت کا بھی ہے) البتہ فرق یہ ہے کہ وضو سے فراغت کے بعد اس کی تلافی نہیں ہوسکتی، جبکہ کھانے سے فراغت کے بعد بھی اس کی تلافی ہوسکتی ہے[3]۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۹۔

تقریباً اسی طرح کی بات حنفیہ نے بھی کہی ہے کہ اگر کوئی تسمیہ بھول جائے اور دوران وضو بسم اللہ پڑھ لے تو سنت ادا نہ ہوگی، بلکہ ایسا کرنا صرف مستحب ہے[1]، اس لئے بسم اللہ پڑھ لینا چاہئے، تاکہ اس کا وضو بسم اللہ سے خالی نہ رہے۔

البتہ کھانے میں دوران طعام بھی یہ سنت ادا ہوسکتی ہے، رہا یہ کہ دوران طعام "بسم اللہ" پڑھنے سے تلافی مافات ہوجائے گی اور اس کی بنیاد پر سنت کا ثواب حاصل ہوگا یا تلافی نہیں ہوگی اور سنت کا ثواب حاصل نہ ہوگا؟۔

شارح "المنیہ" کہتے ہیں کہ اولی یہ ہے کہ اس کو تلافی مافات مانا جائے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى، فإن نسي أن يذكر اسم الله في أوله فليقل: بسم الله أوله وآخره"[2] (جب تم میں سے کوئی کھائے تو بسم اللہ پڑھ لے، اگر شروع میں بسم اللہ بھول جائے تو جب یاد آئے "بسم الله أوله آخره" پڑھ لے)، ابن عابدین کہتے ہیں کہ اگر کوئی دوران وضو "بسم الله أوله و آخره" پڑھ لے تو دلالۃ النص کی بنیاد پر سنت کی تلافی ہوجائے گی[3]۔

۷ – حنابلہ کے نزدیک وضو میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہے، اس

---

(۱) حنفیہ کے نزدیک سنت اس کو کہتے ہیں جس پر نبی کریم ﷺ نے مداومت کی ہو اور بلا عذر ایک یا دوبار اس کو ترک بھی کیا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا، اور چھوڑنے پر عتاب ہوگا، عقاب نہیں۔ اور مستحب ایسے عمل کو کہتے ہیں جس کو نبی کریم ﷺ نے ایک یا دوبار کیا ہو، اس پر مداومت نہ کی ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ہوگا اور ترک پر ملامت نہیں کی جائے گی (مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۴۲)۔

(۲) حدیث: "إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۴۰ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (مستدرک ۴/ ۱۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) ردالمحتار ۱/ ۷۴، ۷۵۔

لئے کہ منہ اور ناک چہرہ ہی کا حصہ ہیں، اس لئے چہرہ کے ساتھ منہ اور ناک کا دھونا بھی فرض ہے، سنت نہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان باہم ترتیب ضروری نہیں اور استنشاق یا غسل وجہ بلکہ تمام اعضاء سے فراغت کے بعد بھی مضمضمہ کی تلافی ضروری ہے [۱]، لہٰذا یہ کہ غسل یہ کے بعد ہی مضمضہ اور استنشاق یاد آجائے تو ان کی تلافی کی جائے گی، اور ان کے بعد اعضاء کو دھلا جائے گا، جیسا کہ پہلے گذرا۔

غسل میں تدارک:

۸ - جمہور فقہاء کے نزدیک غسل میں ترتیب اور موالات واجب نہیں ہیں، البتہ امام لیث کے نزدیک موالات ضروری ہے، حضرت امام مالک سے موالات کے بارے میں مختلف روایات منقول ہیں، مگر مالکیہ کے نزدیک وجوب کا قول مقدم ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول وجوب کا ہے۔

بہر حال جمہور کے قول کے مطابق اگر کوئی غسل کے ساتھ وضو بھی کرے تو اعضاء وضو کے درمیان ترتیب لازم نہیں ہے، اسی بناپر اگر کوئی ایک عضو یا اس کے کچھ حصہ کو دھونا چھوڑ دے تو صرف حصہ متروک کی تلافی کرے گا، خواہ یہ ترک اعضاء وضو میں ہوا ہو یا کسی دوسرے عضو میں اور وقفہ کم ہو یا زیادہ، اگر کسی نے اپنا سارا بدن دھولیا مگر اعضاء وضو کو چھوڑ دیا تو ان کی تلافی کرے گا، مگر ان کے درمیان باہم ترتیب ضروری نہیں ہے [۲]۔

اور اسی وجہ سے شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی غسل کے وقت وضو چھوڑ دے یا کلی اور ناک میں پانی ڈالنا ترک کردے تو مکروہ ہے، اور اس کے لئے ان چھوٹے ہوئے اعمال کو ادا کرنا مستحب ہے، اگر چہ وقفہ طویل ہو گیا ہو، اعادۂ غسل کی ضرورت نہیں [۳]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق کی تلافی واجب ہے، اس لئے کہ غسل میں یہ دونوں ضروری ہیں، بخلاف وضو کے کہ اس میں حنفیہ کے نزدیک یہ دونوں واجب نہیں بلکہ سنت ہیں [۱]۔

غسل میت کا تدراک:

۹ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر میت کو بلا غسل دفن کردیا گیا اور اس کو غسل دینا ممکن ہو تو غسل واجب کی تلافی کے لئے میت کو قبر سے نکالا جائے گا، اور اس کو غسل دیا جائے گا، غسل دینا لازم ہے، مگر یہ اسی وقت جبکہ میت میں تغیر پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، میت کی تکفین اور نماز جنازہ کا بھی یہی حکم ہے کہ چھوٹ جانے پر میت کو قبر سے نکال کر ان کی تلافی ضروری ہے۔

دردیر کہتے ہیں کہ اسی وقت یعنی مٹی برابر کرنے سے قبل تلافی مستحب ہے، اصول تدفین کی مخالفت کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن کی تلافی کی جائے گی، مثلاً سر کی جگہ پاؤں رکھ دیا گیا یا میت کو قبلہ رخ نہ لٹایا گیا یا پشت پر لٹایا گیا، اسی طرح غسل یا نماز جنازہ چھوڑ دی گئی یا کسی نومسلم کو کفار کے قبرستان میں دفن کردیا گیا، ان تمام صورتوں میں جب تک میت میں تغیر کا اندیشہ نہ ہو تلافی کی جائے گی [۲]۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک میت پر مٹی ڈال دینے کے بعد اس سے حق الٰہی وابستہ ہوجاتا ہے، اس لئے اس کو قبر سے نکالنا درست نہیں، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کوئی مردہ بلا غسل یا بلا نماز جنازہ

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۹۳، ۹۴۔
(۲) شرح منیۃ المصلی رص ۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۳، المغنی ۱/ ۲۲۰، کشاف القناع ۱/ ۵۳۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۹۔

(۱) شرح منیۃ المصلی رص ۳۶۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۹، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۲۱۱، کشاف القناع ۲/ ۸۶، ۱۴۳۔

دفن کردیا جائے، نماز جنازہ چھوٹ جانے کی صورت میں قبر پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی مگر غسل کی تلافی کی کوئی صورت نہیں ہے [۱]۔

نماز کا تدارک:

۱۰ - اگر مصلی اپنی نماز میں کوئی چیز چھوڑ دے یا کوئی عمل غیر مشروع طور پر ادا کرے تو اس کے تدارک کے مشروع ہونے میں کچھ تفصیل ہے۔

الف-ارکان کا تدارک:

۱۱ - اگر نماز میں کوئی رکن جان بوجھ کر چھوڑ دے تو اس کی نماز علی الفور باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ نماز میں کھلواڑ کر رہا ہے، البتہ اگر سہواً کوئی رکن چھوٹ جائے یا چھوٹنے کا صرف شک ہو تو اس کی تلافی کی جائے گی، ورنہ جس رکعت میں رکن ترک ہوا ہے وہ باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ جانے یا انجانے، جہالت یا غلطی، کسی بھی حالت میں رکن ساقط نہیں ہوتا، رکن متروک کی ادائیگی کے بعد حسب ترتیب بقیہ اعمال کا اعادہ بھی واجب ہے، اس لئے کہ ارکان نماز میں ترتیب لازم ہے۔

رکن متروک کے تدارک کی کیفیت میں اصحاب مذاہب کے درمیان کچھ تفصیل اور اختلاف ہے، جس کے لئے ارکان صلاۃ اور سجدۂ سہو' کی بحثوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

کبھی رکن کے تدارک کے ساتھ سجدۂ سہو کا حکم بھی دیا جاتا ہے، اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ یہ سجدۂ سہو واجب ہے یا مستحب [۲]، جس کی تفصیل ''سجدۂ سہو'' کی بحث میں مذکور ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۸۲، ۶۰۲۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۲، ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۳۰، ۵۲۱، کشاف القناع ۱/ ۳۳۸، ۴۰۳۔

ب-واجبات کا تدارک:

۱۲ - مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز میں ''ارکان'' کے علاوہ ''واجبات'' نام کی کوئی چیز نہیں ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک واجبات ہیں، ان کے نزدیک واجبات کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی، بلکہ اگر سہواً ترک ہو تو سجدۂ سہو واجب ہے اور اگر عمداً ترک ہو تو نماز صحیح ہوجانے کے باوجود اس کا اعادہ واجب ہے [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک واجبات نماز مثلاً قعدۂ اولی کا تشہد، تکبیر انتقال اور تسبیح رکوع وسجود وغیرہ میں سے کوئی واجب اگر عمداً ترک کرے تو نماز باطل ہوجائے گی اور اگر سہواً چھوڑ دے پھر یاد آجائے تو محل کے فوت ہونے یعنی کسی رکن مقصود کی طرف منتقل ہونے سے قبل اس کی تلافی واجب ہے، کسی رکن کی طرف منتقل ہونے کے بعد کسی واجب کی طرف عود کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے سیدھا کھڑا ہونے سے قبل رکوع کی تسبیح کے لئے لوٹے گا، سیدھا کھڑا ہونے کے بعد نہیں، قعدۂ اولی کے تشہد کے لئے واپسی رکعت ثالثہ کی قرأت شروع کرنے سے قبل قبل ہوگی، اس کے بعد نہیں، اگر واجب کا محل فوت ہوگیا، مثلاً قعدۂ اولی کا تشہد چھوڑ کر تیسری رکعت کی قرأت شروع کردی تو واجب متروک کی تلافی کے لئے واپسی جائز نہیں، اور دونوں حالتوں میں سجدۂ سہو واجب ہے [۲]۔

ج-سنن صلاۃ کا تدارک:

۱۳ - سنتوں کے ترک سے، خواہ جان بوجھ کر ہو، نماز باطل نہیں ہوتی اور نہ اعادۂ نماز کی ضرورت ہوتی ہے، اس سے صرف نماز میں کراہت تنزیہی پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے [۳]۔

(۱) شرح منیۃ المصلی رص ۱۳۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۵۰، ۴۰۴، ۴۰۵۔

(۳) شرح منیۃ المصلی رص ۱۳۔

مالکیہ کے نزدیک اگر نماز کی کوئی سنت بھول سے چھوٹ جائے تو محل فوت ہونے سے قبل اس کی تلافی کی جائے گی، مثلاً اگر کوئی تشہد اولی بھول جائے، اور دونوں ہاتھ اور دونوں گھٹنے زمین سے الگ ہونے سے قبل یاد آجائے، تو تشہد کی ادائیگی کے لئے لوٹ آئے گا، ورنہ تشہد فوت ہوجائے گا، رہا یہ کہ ترک سنت پر سجدۂ سہو ہوگا یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے، اس کے لئے "سجدۂ سہو" کی اصطلاح دیکھی جائے [1]۔

شافعیہ کے نزدیک سنت کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے کہ جس کے عمداً یا سہواً چھوڑنے پر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، مثلاً قنوت، قیام برائے قنوت، قعدۂ اولی اور اس کا تشہد اور حالت قعدہ میں درود پاک۔

دوسری قسم وہ ہے جس کے چھوڑنے پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا، مثلاً اذکار رکوع وسجود وغیرہ، اس قسم کی کسی سنت کے ترک پر اگر کسی نے جان بوجھ کر سجدۂ سہو کرلیا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے نماز میں جنس نماز ہی سے ایک ایسی چیز کا اضافہ کردیا جو نماز میں سے نہیں ہے، البتہ لاعلمی کی صورت میں اس کو معذور سمجھا جائے گا۔

بہرحال شافعیہ کے نزدیک قسم ثانی کی سنتوں میں سے کسی سنت کی تلافی محل کے فوت ہونے کے بعد نہیں کی جائے گی، مثلاً کسی نے ثناء چھوڑ کر قرأت شروع کردی تو ثناء کی تلافی نہیں کی جائے گی [2]۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک سنتوں کی تلافی محل فوت ہونے کے بعد نہیں کی جائے گی، مثلاً کسی نے ثناء چھوڑ کر تعوذ شروع کردیا تو اس کا محل فوت ہوگیا یا تعوذ چھوڑ کر بسم اللہ پڑھنے لگے، یا بسم اللہ چھوڑ کر قرآت شروع کردے، یا آمین چھوڑ کر سورت کا آغاز کردے، ان تمام صورتوں میں محل فوت ہوگیا۔

البتہ اگر کسی نے رکعت اولی میں جان بوجھ کر یا بھول کر "تعوذ" چھوڑ دیا تو وہ رکعت ثانیہ میں تعوذ پڑھے گا، مگر یہ فوت شدہ تعوذ کی تلافی نہیں ہوگی، بلکہ دوسری رکعت کی قرأت کے لئے مستقل حیثیت سے ہوگا، حنابلہ کے نزدیک جس طرح محل کے فوت ہونے کے بعد سنتوں کی تلافی نہیں ہوتی، اسی طرح ان میں سے کسی کے عمداً یا سہواً ترک پر سجدۂ سہو بھی مشروع نہیں ہوتا، خواہ وہ سنت قولی ہو یا فعلی اور اگر کوئی سجدہ سہو کرے تو مضائقہ نہیں [1]۔

د- مسبوق کے لئے جماعت کی فوت شدہ نماز کا تدارک:

۱۴ - ایک شخص تکبیر تحریمہ کے بعد آیا اور امام کے ساتھ شامل ہوگیا اور رکوع پالیا تو وہ رکعت اسے مل گئی، رکوع سے قبل کی فوت شدہ چیزوں کی تلافی نہیں کرے گا، البتہ اگر رکوع سے اٹھنے کی حالت میں یا اٹھنے کے بعد یہ نماز میں شامل ہوا تو وہ رکعت اس کی فوت ہوگئی اور اس پر اس رکعت کی ادائیگی ضروری ہے، اس سلسلے میں تفصیلات واحکام مختلف ہیں جن کو نماز جماعت کے باب میں "صلاۃ المسبوق" کے تحت دیکھا جاسکتا ہے [2]۔

ھ- سجدۂ سہو کا تدارک:

۱۵ - اگر کسی کو اپنی نماز کا سہو یاد نہ رہے اور سجدۂ سہو نہ کرکے سلام پھیر دے، مگر پھر فوراً ہی یاد آجائے تو اس کی تلافی کرے گا [3]، اس سلسلے

---

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۶، ۶۷، ۵۵۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۵۶، ۳۹۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۲، ۲/ ۲۳۱، ۲۳۵۔

(۳) المغنی ۲/ ۳۴، کشاف القناع ۱/ ۴۰۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۸۶، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۵۷، ابن عابدین ۱/ ۵۰۵، القوانین الفقہیہ رص ۵۱۔

کے اختلافات وتفصیلات کے لئے ''سجدۂ سہو'' کی بحث دیکھی جائے۔

و-نمازعید میں بھولی ہوئی تکبیرات کا تدارک:

۱۶ - اگر کوئی شخص نمازعید کی تکبیرات بھول جائے اور قرأت شروع کردے تو یہ تکبیرات فوت ہوگئیں، اس رکعت میں اس کی تلافی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ تکبیرات سنت ہیں، اور اس کا محل فوت ہوچکا، جیسا کہ ثنا یا تعوذ بھول جانے کا حکم ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے[۱]، اور اس لئے بھی کہ اگر وہ تکبیرات ادا کرے پھر دوبارہ قرأت کرے تو پہلی قرأت لغوقرار پائے گی، حالانکہ قرأت فرض ہے، اس کا تو اعتبار ہونا چاہئے، اور اگر تکبیرات کی قضا کے بعد اعادۂ قرأت نہ کرے تو تکبیرات کی ادائیگی بے محل ہوجائے گی، البتہ شافعیہ کے نزدیک بقول علامہ شبراملسی مسنون یہ ہے کہ رکعت اولی میں تکبیرات بھول جائے تو رکعت ثانیہ میں اس کی تکبیرات کے ساتھ ان کی تلافی کرے گا، جیسا کہ نماز جمعہ کی رکعت اولی میں سورۂ جمعہ پڑھنے کا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی رکعت اولی میں سورۂ جمعہ پڑھنا بھول جائے، تو مسنون یہ ہے کہ رکعت ثانیہ میں سورۂ منافقون کے ساتھ اس کی تلاوت کرے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات بھول جانے کی صورت میں ان کی تلافی کی جائے گی، خواہ وہ دوران قرأت یاد آئے یا قرأت کے بعد دوران رکوع، لیکن اگر رکوع میں بھی یاد نہ آئے، بلکہ رکوع سے سر اٹھانے کے بعد یاد آئے تو تکبیرات کی قضا نہیں کی جائے گی، وہ فوت ہوگئیں، البتہ سورۂ فاتحہ پڑھنے کے دوران یا اس کے بعد ضم سورت سے قبل یاد آجائے تو تکبیر کہے اور اس صورت میں سورۂ فاتحہ کا اعادہ واجب ہوگا اور اگر ضم سورت کے بعد یاد آئے تو بھی تکبیرات کہے گا اور اس صورت میں قرأت کا اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ قرأت تام ہوچکی ہے، اب اس کے باطل وکالعدم کی گنجائش نہیں[۱]۔

اس مسئلے میں مالکیہ کی رائے بھی حنفیہ کے قریب ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام یا کچھ تکبیرات اگر کوئی بھول جائے تو دوران قرأت یا قرأت کے بعد رکوع سے پہلے جب بھی یاد آئے تکبیر کہہ لے، اس صورت میں قرأت کا اعادہ کرنا ان کے نزدیک مستحب ہے، البتہ چونکہ قرأت اولی بے محل ہوجائے گی، اس لئے سجدۂ سہو کرنا ہوگا، اگر کسی کو رکوع سے قبل تکبیر یاد نہ آئے اور وہ رکوع کرلے تو اب نماز پوری کرے، اس لئے کہ محل تدارک فوت ہوگیا اور اب وہ تکبیر کے لئے نہیں لوٹے گا اور اگر تکبیر کہنے کے لئے لوٹ جائے گا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز باطل ہوجائے گی[۲]۔

ز-مسبوق کے لئے تکبیرات عید کا تدارک:

۱۷ - حنفیہ کے نزدیک مسبوق فوت شدہ تکبیرات عید کی تلافی کرے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ تکبیر تحریمہ کھڑے ہونے کی حالت میں کہے گا۔ اس کے بعد اگر اتنی گنجائش ہو کہ وہ تکبیرات کہنے کے بعد رکوع پاسکے، تو وہ تکبیرات کہے گا، اور اگر اتنی گنجائش نہ ہو تو امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہوجائے اور حالت رکوع میں تکبیرات ادا کرے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے، امام ابویوسف کا نقطۂ نظر اس سے الگ ہے اور اگر امام نے اپنا سر اٹھالیا اور یہ حالت رکوع میں پوری تکبیرات ادا نہ کرسکا تو بقیہ تکبیرات اس سے ساقط

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۹، القلیوبی ۱/ ۳۰۵، کشاف القناع ۲/ ۵۴۔

(۲) النہایۃ وحاشیۃ الشبراملسی ۲/ ۳۷۹، کشاف القناع ۲/ ۵۴۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۳۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۱، ابن عابدین ۱/ ۵۶۰۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۹۷۔

ہوجائیں گی، اور اگر کوئی شخص رکوع کے بعد امام کے ساتھ شامل ہوا تو تکبیرات نہیں کہے گا، بلکہ تکبیرات کے ساتھ اس رکعت کو امام کے سلام کے بعد پوری کرے گا[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک تکبیرات کی تلافی صرف اس وقت کی جائے گی، جبکہ مسبوق امام کے ساتھ حالت قرأت میں شامل ہوا ہو، اگر حالت رکوع میں شامل ہوا تو تکبیر نہیں کہے گا، اگر مسبوق امام کے ساتھ دوران تکبیر نماز میں شامل ہوا تو امام کے ساتھ یہ بھی تکبیر کہے گا، اور فوت شدہ تکبیرات امام کی تکبیرات کے بعد ادا کرے گا، امام کی تکبیرات کے دوران اپنی چھوٹی ہوئی تکبیرات نہیں کہے گا، البتہ اگر امام کے ساتھ دوران قرأت شامل ہو تو دوران قرأت تکبیرات کہے گا[۲]۔

شافعیہ کا قول جدید اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مقتدی کے حاضر ہونے سے پہلے امام پوری یا کچھ تکبیرات کہہ چکا تھا تو فوت شدہ تکبیرات کی تلافی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ذکر مسنون ہے اور اس کا محل فوت ہوچکا ہے۔

شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ تکبیرات کی قضا کی جائے گی، اس لئے کہ تکبیرات کا محل حالت قیام ہے اور مسبوق نے اس حالت کو پالیا ہے، اور شیرازی کہتے ہیں کہ یہ کوئی بات نہیں ہے[۳]۔

حج کا تدارک:

الف- احرام کی غلطیوں کا تدارک:

۱۸- ایک شخص حج کے ارادے سے نکلا اور میقات سے بلا احرام

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۱، شرح فتح القدیر ۱/ ۳۶۰، مراقی الفلاح رص ۲۹۴۔
(۲) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۴۷۔
(۳) الشبراملسی علی النہایہ ۲/ ۳۰۷، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۹۶، کشاف القناع ۲/ ۵۴، المجموع ۵/ ۱۵، القلیوبی ۱/ ۳۰۵۔

گذر گیا تو اگر اس نے اسی مقام پر جہاں یاد آیا احرام باندھ لیا تو اس پر ایک دم واجب ہوگا، لیکن اگر وہ تلافی مافات کے لئے میقات کی طرف لوٹ گیا اور میقات سے احرام باندھا تو اس پر دم نہیں ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، بشرطیکہ وہ احرام باندھے بغیر میقات کی طرف لوٹ گیا ہو، لیکن اگر وہ اس مقام پر احرام باندھنے کے بعد میقات کی طرف لوٹا تو بعض فقہاء کا خیال ہے کہ دم اس پر باقی رہے گا اور یہ احرام باندھ کر لوٹنا اس کے لئے سودمند نہ ہوگا، جبکہ دوسرے بعض فقہاء کی رائے میں یہ لوٹنا سودمند ہوگا، اس سلسلے کی تفصیلات واختلافات کے لئے "احرام" کی اصطلاح دیکھی جائے[۱]۔

ب- طواف کی غلطیوں کا تدارک:

۱۹- اگر کسی نے طواف مشروع کا کوئی حصہ چھوڑ دیا، مثلاً حطیم کے اندر سے بعض چکر ادا کئے تو صحت طواف کے لئے حصۂ متروک کو ادا کرنا ضروری ہے، حنابلہ اور بعض شافعیہ نے اس میں "قریبی وقت" کی قید لگائی ہے، اس لئے کہ طواف کے چکروں کے درمیان موالات (تسلسل) شرط ہے، بعض فقہاء کے نزدیک موالاۃ کی شرط نہیں ہے، جن لوگوں کا یہ قول ہے ان میں بقیہ دیگر شافعیہ ہیں، بلکہ ان کے نزدیک موالات محض مستحب ہے[۲]۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر حج کی کسی شرط کے بارے میں شک ہوجائے تو حلال ہونے سے قبل اس کی تلافی واجب ہے، البتہ حج سے فراغت کے بعد پیدا ہونے والے شک سے کوئی فرق نہیں پڑے گا[۳]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۶۶، ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، فتح القدیر ۳/ ۴۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۳، ۲۵، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹۴۔
(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۸، المغنی ۳/ ۳۹۶۔
(۳) شرح المنہاج ۲/ ۱۰۸۔

ابن ہمام کے علاوہ تمام حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ طواف کی فرض مقدار اکثر حصہ یعنی چار چکر ہے، چار چکر سے زائد فرض نہیں بلکہ واجب ہے، البتہ ابن ہمام کے نزدیک جمہور فقہاء کی طرح ساتوں چکر فرض ہیں۔ جمہور حنفیہ کے قول کے مطابق اگر کوئی ''طواف زیارت'' میں تین یا اس سے کم چکر چھوڑ دے، تو اس کا فرض ادا ہوجائے گا، البتہ واجب میں کمی کی بناپر اس پر دم واجب ہوگا اور اگر کوئی تلافی کی غرض سے چھوٹے ہوئے چکر پورے کرلے تو طواف صحیح اور تام ہوگا اور اس سے دم بھی ساقط ہوجائے گا، چاہے اس نے یہ چکر مدتِ مقررہ کے بعد پورے کئے ہوں، بس شرط یہ ہے کہ چھوٹے ہوئے چکر ایام تشریق کے اختتام سے قبل پورے کرلئے جائیں [۱]۔

اگر حاجی طواف قدوم ترک کردے یا طواف تو کرے مگر بعد میں پتہ چلے کہ اس نے طواف بے وضو کیا تھا تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی تلافی واجب نہیں ہے، اس لئے کہ مفرد کے حق میں طواف قدوم واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ شافعیہ کے یہاں اگر طواف قدوم مکہ پہنچنے میں تاخیر کی بناپر فوت ہوتو دو روایتیں ہیں، صحیح ترین روایت یہ ہے کہ صرف وقوف عرفہ کرلینے کی وجہ سے فوت ہوتا ہے اور جب یہ فوت ہوجائے تو اس کی قضا نہیں کی جائے گی [۲]۔ مگر یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جو شخص طواف قدوم ترک کردے یا طواف کرے لیکن صحیح طور پر ادا نہ کرے، مثلاً حالت حدث میں طواف کرے اور اس کی تلافی نہ کرے تو ایسی صورت میں جن حضرات کے نزدیک صحتِ سعی کے لئے پہلے طواف کرنا ضروری ہے، ان کے مطابق اس شخص پر اعادۂ سعی لازم ہوگا، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۳] (دیکھئے: ''سعی'' کی اصطلاح)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی طواف قدوم یا طواف نفل حالت جنابت میں کرے تو اس پر دم واجب ہے، اس لئے کہ شروع کرنے کے بعد کوئی بھی طواف واجب ہوجاتا ہے، اور اگر حالت حدث میں کرے تو اس پر صرف صدقہ ہے، اعادۂ طواف کے ذریعہ اس کی تلافی بھی ممکن ہے، اس صورت میں اس سے دم یا صدقہ ساقط ہوجائے گا، حنفیہ کے نزدیک طواف وداع کا بھی یہی حکم ہے [۱]۔

رمل (اکڑ کر چلنا) اور اضطباع (دائیں بغل سے چادر نکال کر بائیں کندھے پر ڈالنا) خاص طواف قدوم کے ابتدائی تین چکروں میں مردوں کے لئے سنت ہیں، اگر کوئی شخص دونوں کو چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور نہ اس کا تدارک کیا جائے گا، صفا مروہ کے درمیان سعی میں ''میلین اخضرین'' کے درمیانی رمل کا بھی یہی حکم ہے، حنابلہ کا مذہب یہی ہے، یہی شافعیہ کا سب سے زیادہ صحیح یا سب سے زیادہ ظاہر قول بھی ہے، حنفیہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، ابن ہمام کہتے ہیں کہ اگر کسی نے طواف کے پہلے تین چکروں میں رمل ترک کردیا تو اس کے بعد رمل نہیں کرے گا، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ''طواف افاضہ'' میں اضطباع کی قضا کی جائے گی، قول اظہر کے بالمقابل شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے اور حنابلہ میں قاضی کی رائے بھی یہی ہے [۲]۔

ج - سعی کی غلطیوں کا تدارک:

۲۰ - مفرد اگر طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے تو اس پر سعی کا تدارک واجب ہے اور اس پر ضروری ہے کہ وہ طواف افاضہ کے بعد سعی کرے، ورنہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا حج درست نہ ہوگا، اس

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۰۔
(۲) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۲۔
(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۰۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۸، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۰۸، فتح القدیر ۲/ ۳۵۸۔

لئے کہ ان کے نزدیک سعی رکن حج ہے، حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ میں قاضی کی رائے یہ ہے کہ سعی صرف واجب ہے، اگر اس کا تدارک نہ کرے گا تو اس کا حج پورا ہوجائے گا، مگر اس کی تلافی دم سے کرنی ہوگی، اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ پوری یا اکثر سعی چھوٹ جائے، لیکن اگر صرف تین یا اس سے بھی کم چکر ترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں ہر ''شوط'' کے عوض نصف صاع صدقہ کرنے کے علاوہ کچھ واجب نہیں ہے، یہ سارے احکام اس صورت میں ہیں جب ترک بلاعذر ہو، لیکن اگر عذر کی بنا پر ایسا ہوا ہو تو کچھ واجب نہیں، حج کے تمام واجبات کا یہی حکم ہے [1]۔

اگر کسی نے صفا اور مروہ کی سعی میں کوئی چکر جان بوجھ کر یا بھول سے چھوڑ دیا یا کسی شوط میں صفا یا مروہ تک نہ پہنچ سکا، تو اس کی سعی صحیح نہ ہوگی، چاہے اس نے ایک ہاتھ ہی کیوں نہ چھوڑا ہو، اس پر فوت شدہ حصے کی تلافی واجب ہے اور اس کی تلافی کے لئے اس حصے کی سعی کرنی ہوگی جس کو اس نے چھوڑ دیا تھا، چاہے کئی دن کے بعد ہی کیوں نہ ہو، پوری سعی کا اعادہ اس پر لازم نہیں، اس لئے کہ سعی میں موالات (تسلسل) شرط نہیں ہے، بخلاف طواف بیت اللہ کے کہ اس میں موالات شرط ہے [2]، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ سعی میں بھی موالات کی شرط ہے، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے سعی کا آغاز مروہ سے کیا تو پہلا چکر غیر معتبر قرار پائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس آیت کریمہ کی تلاوت فرمائی: ''إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ'' [3] (صفا اور مروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ''نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ بِهٖ'' (ہم اسی سے شروع کریں گے جس سے اللہ نے شروع کیا ہے)، اور ایک روایت میں ہے: ''ابْدَؤُوا بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ بِهٖ'' [1] (تم اسی سے شروع کرو جس سے اللہ نے شروع کیا ہے)۔

د- وقوف کی غلطی:

۲۱ - اگر حجاج ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو وقوف عرفہ کریں اور ان کو اپنی غلطی کا پتہ چل جائے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یہی وقوف کافی ہوگا، اعادہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اعادہ میں بہت حرج ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، جو ان کے قول اصح کے بالمقابل ہے، ان کا قول اصح یہ ہے کہ یہ وقوف کفایت کرے گا لیکن اگر خلاف عادت حجاج کی تعداد کم ہو تو اس حج کی قضا لازم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں حرج عام کا اندیشہ نہیں ہے۔

البتہ اگر حجاج آٹھویں ذی الحجہ ہی کو وقوف کرلیں اور اس کے بعد ان کو اپنی غلطی کا پتہ چلے اور محل فوت ہونے سے قبل قبل اس غلطی کی تلافی ممکن ہو تو اس وقوف کا اعادہ لازم ہے، جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہی ہے، حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے، ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ بلاتلافی یہ وقوف کافی ہوگا، اس لئے کہ اعادہ کی صورت میں وقوف میں تعدد ہوجائے گا، اور یہ بدعت ہے، جیسا کہ شیخ ابن تیمیہ نے وضاحت کی ہے۔

لیکن اگر انہیں اپنی غلطی کا علم محل فوت ہونے کے بعد ہو اور

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۱۰، المغنی ۳/ ۳۸۸، فتح القدیر ۲/ ۲۶۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۹۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

(۱) حدیث: ''أبدأ بما بدأ الله'' وفي رواية ''ابدؤوا بما بدأ الله به'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''أبدأ بما بدأ الله''، اور امام مالک نے مؤطا (۱/ ۳۷۲ طبع الحلبی) میں حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''أبدأ بما بدأ الله''۔ حافظ ابن حجر نے (التلخیص ۲/ ۲۵۰، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ''ابدؤوا'' کی روایت کے شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تدارک ممکن نہ ہوتو مالکیہ کا قول معتمد اور شافعیہ کا قول اصح یہ ہے کہ یہ وقوف کافی نہیں ہے، اور ان تمام حاجیوں پر اس حج کی قضا لازم ہے، فقہاء نے عبادت کے وقت سے تقدیم اور تاخیر کے معاملہ میں اس طرح سے فرق کیا ہے کہ تقدیم میں غلطی کا تدارک ممکن ہے کیونکہ یہ حساب میں غلطی کی وجہ سے واقع ہوتی ہے یا شاہدوں کی شہادت میں غلطی کی وجہ سے ہوتی ہے جو طلوع ہلال کی گواہی دیتے ہیں، اور تاخیر کی غلطی کبھی رؤیت ہلال سے مانع بادل چھا جانے کی وجہ سے ہوتی ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

یہ حنفیہ کی دو تخریجات میں سے ایک ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی دوسری تخریج یہ ہے کہ یہ وقوف کافی ہے اور ان پر قضا لازم نہیں ہے، کیونکہ ایک سال میں دوبار وقوف کرنا بدعت ہے، جیسا کہ حنابلہ بیان کرتے ہیں، اور اگر اس وقت کو ناکافی قرار دے کر آئندہ سال قضا کا حکم دیا جائے تو اس میں حرج شدید پیش آئے گا، جیسا کہ حنفیہ بیان کرتے ہیں [1]۔

ھ- وقوف عرفہ کا تدارک:

۲۲ - اگر حاجی نے جان بوجھ کر یا بھول کر یا لاعلمی کی بنا پر وقوف عرفہ چھوڑ دیا، یہاں تک کہ یوم النحر کی صبح طلوع ہوگئی تو اس کا حج صحیح نہیں ہوگا اور تلافی بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے اب اس پر لازم ہے کہ عمرہ کر کے احرام سے حلال ہوجائے [2]۔

اگر دن میں وقوف کیا اور غروب سے پہلے ہی عرفہ سے چلا گیا تو اس کا رکن ادا ہوگیا، البتہ رات میں بھی کچھ وقوف واجب ہے، اس واجب کو چھوڑنے کی بنا پر اس پر دم واجب ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کی

(۱) الہدایہ والعنایہ ۳/ ۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸، شرح المحلی مع المنہاج ۲/ ۱۱۵، ۱۱۶، الفروع ۳/ ۵۲۴، کشاف القناع ۲/ ۵۲۵۔

(۲) شرح المنہاج ۲/ ۱۱۵، المغنی ۳/ ۳۹۶۔

رائے یہی ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، لیکن شافعیہ کا قول راجح یہ ہے کہ دم دینا مستحب ہے، اس لئے کہ اس قول کے مطابق رات میں قیام کرنا سنت ہے، واجب نہیں، لیکن اس کے باوجود مستحب یہ ہے کہ دم دے دیا جائے، تاکہ وجوب دم کے قائلین کے اختلاف سے خروج ہوجائے۔

لیکن اگر وہ تلافی مافات کے لئے غروب سے قبل ہی عرفہ لوٹ جائے اور غروب کے بعد تک وہیں رہے تو بالاتفاق اس سے دم ساقط ہوجائے گا، اور اگر غروب کے بعد طلوع فجر سے پہلے پہلے لوٹ آئے تو جمہور کے نزدیک اس سے دم ساقط ہوجائے گا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے (ان کے نزدیک دم ساقط نہیں ہوگا)، کیونکہ اس پر وجوب دم عرفہ سے قبل از وقت نکل جانے کی بنا پر ہوا ہے، اس لئے واپسی سے یہ دم ساقط نہ ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک حاجی کو غروب شمس سے قبل نکلنے کی اجازت نہیں ہے، اگر غروب سے قبل نکل گیا تو تلافی کے لئے رات تک اس کی واپسی ضروری ہے، ورنہ اس کا حج باطل ہوجائے گا [1]۔

و- وقوف مزدلفہ کا تدارک:

۲۳ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ ایک لحظہ ہی کے لئے سہی واجب ہے، بشرطیکہ یہ وقوف عرفہ کے بعد رات کے دوسرے حصے میں ہو، ٹھہرنا شرط نہیں ہے، صرف گذرنا کافی ہے۔

اگر کوئی شخص مزدلفہ سے نصف لیل سے قبل روانہ ہوگیا اور فجر سے قبل لوٹ آیا تو اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ واجب ادا ہوگیا، ہاں اگر نصف لیل کے بعد طلوع فجر تک واپس نہ ہوتو قول راجح

(۱) المغنی ۳/ ۴۹۴، ابن عابدین ۲/ ۱۷۶، ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۲۱، القوانین الفقہیہ (۹۰)، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۳۷۔

کے مطابق اس پر دم واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ کا وقت طلوع فجر کے بعد سے طلوع شمس تک ہے، اس دوران کم از کم ایک لحظہ کے لئے بھی ٹھہرنا واجب ہے، اگر کسی نے عذر کی بناپر وقوف چھوڑ دیا تو کچھ واجب نہیں، عذر مثلاً کمزوری یا بیماری ہو یا ایسی عورت ہو جو ہجوم سے ڈرتی ہو، البتہ اگر کوئی بلاعذر وقت مقررہ سے قبل مزدلفہ سے نکل جائے تو اس پر دم واجب ہے، اس سے بظاہر یوں لگتا ہے کہ اگر وہ طلوع آفتاب سے قبل مزدلفہ واپس ہوکر تلافی کرلے تو اس سے دم ساقط ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مزدلفہ میں کم از کم کجاوہ اتارنے کے وقفہ کے بقدر ٹھہرنا واجب ہے، چاہے عملاً کجاوہ نہ اتارا جائے، اگر اتنی مقدار وقوف نہ کیا اور صبح ہوگئی تو اس پر دم واجب ہے، البتہ اگر کوئی عذر ہو تو کچھ واجب نہیں (۱)۔

ز- رمی جمار کا تدارک:

۲۴- شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ جو شخص ایک یا دو دن کی رمی عمداً یا سہواً چھوڑ دے تو قول اظہر کے مطابق باقی ایام تشریق میں اس کی تلافی کرنی ہوگی اور یہ ادا قرار پائے گی، ایک قول یہ ہے کہ یہ قضا ہوگی اور تلافی کی صورت میں کوئی دم واجب نہ ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن رمی کو رات تک مؤخر کرے اور طلوع فجر سے قبل کرلے تو جائز ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ ایام رمی میں رات بھی وقت رمی ہے۔

البتہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۳۸۰، ابن عابدین ۲/ ۱۷۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۱۶، الفروع ۳/ ۵۱۰۔

ہے کہ اس کا وقت غروب شمس تک ہے، اگر کوئی غروب سے قبل رمی نہ کرے اور رات میں دوسرے دن کی صبح آنے سے قبل رمی کرلے تو کافی ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رمی کو تاخیر کے ساتھ رات میں ادا کرنا ادا نہیں بلکہ بطور تلافی قضا ہے، اس صورت میں اس پر ایک دم واجب ہوگا (۱)۔

ح- طواف افاضہ کا تدارک:

۲۵- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے عرفہ کے بعد کوئی بھی طواف صحیح کیا خواہ واجب ہو یا نفل تو وہ طواف افاضہ ہی قرار پائے گا، اس کی نیت ہو یا نہ ہو۔

وقوف عرفہ کے بعد کوئی طواف چھوڑ کر اپنے وطن روانہ ہوجائے تو طواف افاضہ کی ادائیگی کے لئے احرام کے ساتھ مکہ واپسی ضروری ہے، جب تک وہ طواف صحیح نہ کرے گا عورتوں کے حق میں محرم ہی رہے گا، حلال نہ ہوگا، بعض مذاہب میں اس سلسلے میں کچھ تفصیلات پائی جاتی ہیں، اس کے لئے "حج" کی بحث دیکھی جائے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی طواف افاضہ چھوڑ کر طواف وداع یا طواف نفل ادا کرے تو جس نیت سے طواف کرے گا وہی طواف ادا ہوگا، طواف افاضہ نہیں ہوگا، اگر وہ طواف وداع یا نفل کے بعد اپنے وطن چلا جائے تو اس پر طواف افاضہ کی ادائیگی کے لئے بحالت احرام مکہ واپسی لازم ہے، اس لئے کہ طواف افاضہ رکن ہے، طواف کی ادائیگی تک وہ عورتوں کے حق میں محرم رہے گا (۲)۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۳۷، فتح القدیر ۳/ ۸۶، الدسوقی ۲/ ۵۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸۲، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۲۳، ۱۲۴، المغنی ۳/ ۵، الفروع لابن مفلح ۳/ ۵۱۸، ۵۱۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۶۴، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۰۳، ۱۱۰، الدر المختار ۲/ ۱۸۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۔

ط-طواف وداع کا تدارک:

۲۶-طواف وداع حائضہ کے سوا ہر شخص پر واجب ہے، اس کے ترک کی صورت میں دم سے تلافی کی جائے گی، چاہے اس کا ترک بھول کر ہوا ہو یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی بنا پر، یہ حنابلہ کا موقف ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ طواف وداع سنت ہے، اس کی تلافی واجب نہیں، وجوب کے قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ اگر کوئی طواف وداع کئے بغیر مکہ سے چلا جائے تو اس پر واپس ہوکر اس کی تلافی واجب ہے، بشرطیکہ زیادہ دور نہ گیا ہو، یعنی مسافت سفر سے کم فاصلے پر ہو، اس صورت میں واپس ہوکر اگر وہ طواف وداع کر لے تو گنہ گار نہ ہوگا اور دم بھی ساقط ہو جائے گا، لیکن اگر مسافت سفر سے تجاوز کر گیا ہو تو اس پر دم باقی رہے گا، تدارک کے بعد بھی دم ساقط نہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک طواف وداع واجب ہے، اگر کوئی ارادۂ سفر کے بعد طواف نفل بھی کرے تو طواف وداع ہی ادا ہوگا، اگر کوئی طواف وداع ادا کئے بغیر سفر میں چلا جائے تو لوٹ کر اس کی تلافی اس پر واجب ہے، بشرطیکہ میقات سے آگے نہ بڑھا ہو، اگر میقات سے آگے بڑھ گیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ دم ادا کرے یا عمرہ کی نیت سے نیا احرام باندھ کر واپس ہو اور پہلے عمرہ کا طواف کرے، پھر طواف وداع ادا کرے، اگر ایسا کر لے تو تاخیر کی بنا پر اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک طواف وداع مستحب ہے، اگر کوئی یہ چھوڑ کر چلا جائے یا بطریق باطل ادا کرے تو اس کی تلافی کے لئے اس کو واپس ہونا چاہئے، بشرطیکہ رفقائے سفر کے چھوٹ جانے یا کرایہ وغیرہ کی وقت کا اندیشہ نہ ہو[۲]۔

---

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/۱۳۵، المغنی ۳/۵۸، ۳/۶۲۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/۱۸۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/۵۳۔

مجنون اور بے ہوش کے لئے عبادات کا تدارک:

اول-نمازیں:

۲۷-جنون یا بے ہوشی کی حالت میں جو نمازیں فوت ہو جائیں، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ان کی کوئی تلافی نہیں ہے، اس لئے کہ وجوب کے وقت اہلیت موجود نہیں تھی، ارشاد نبوی ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل''[۱] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: سویا ہوا شخص جاگنے تک، نابالغ بچہ جوان ہونے تک اور مجنون شخص عقل آنے تک)۔

حنفیہ کے نزدیک جنون یا بے ہوشی اگر مسلسل پانچ یا بقول امام محمدؒ چھ نمازوں تک جاری رہے تو ان کی قضا کی جائے گی، اور اگر یہ سلسلہ مزید جاری رہے تو حرج سے بچنے کے لئے ان ایام کی نمازوں کی قضا واجب نہیں، ''بشر'' فرماتے ہیں کہ بے ہوشی مسقط نماز نہیں ہے، خواہ اس کی مدت کتنی لمبی ہو چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا لازم ہے۔

حنابلہ نے جنون اور بے ہوشی کے درمیان فرق کیا ہے، وہ یہ کہ حالت جنون میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے، جبکہ حالت بے ہوشی میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب ہے، وجہ یہ ہے کہ بے ہوشی کی مدت عموماً زیادہ لمبی نہیں ہوتی، دوسری وجہ ایک روایت ہے: ''روي أن عمارا رضي الله عنه أغمي عليه ثلاثا، ثم أفاق فقال: هل صليت؟ قالوا: ماصليت منذ

---

(۱) حدیث: ''رفع القلم على ثلاثة......'' کی روایت احمد (۱/۱۱۶ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، ذہبی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ارسال ہے، لیکن حضرت عائشہؓ کی روایت سے اس کا ایک شاہد موجود ہے جس کو ابوداؤد (ابوداؤد ۴/۵۵۸، طبع عبید دعاس) اور حاکم (۲/۵۹) نے نقل کیا ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ثلاث، ثم توضأ وصلی تلک الثلاث" (مروی ہے کہ حضرت عمار ایک بار تین دن تک بے ہوش رہے، افاقہ ہوا تو مصاحبین سے دریافت کیا کہ کیا میں نے نماز پڑھ لی ہے؟ لوگوں نے عرض کیا: آپ نے تین دن سے نماز نہیں پڑھی، پھر حضرت عمارؓ نے وضو کیا اور تینوں دن کی نمازیں قضا کیں)۔ حضرت عمران بن حصینؓ اور حضرت سمرہ بن جندبؓ سے بھی اسی طرح منقول ہے اور کسی سے ان کی اس باب میں مخالفت منقول ومعلوم نہیں، اس طرح گویا اجماع قائم ہوگیا۔

۲۸- ایک شخص نے حالت اہلیت میں کسی نماز کے وقت کا ایک جزء پایا اور ادائیگی سے قبل ہی پاگل یا بے ہوش ہوگیا تو اگر اس جزء میں فرض ادا کرنے کی گنجائش نہیں تھی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں ہے، شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے، حنابلہ کے نزدیک اس کی قضا واجب ہے اور اگر اس جزء میں فرض ادا کرنے کی گنجائش تھی تو بھی حنفیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وقت کا آخری جزء آنے سے پہلے پہلے اگر ادائیگی فرض نہ ہو تو وجوب وقت کے آخری جزء سے وابستہ ہوجاتا ہے، اور پھر اس آخری وقت میں اہلیت شرط ہوتی ہے، کیونکہ نااہل پر کوئی ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی اور مذکورہ صورت میں اس آخری وقت میں وہ مجنون یا بے ہوش تھا، کسی ذمہ داری کا اہل نہیں تھا، اس لئے اس کی قضا واجب نہ ہوگی، مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، بعض اہل مدینہ اور حافظ ابن عبد البر کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک احتیاط قضا میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے، اس لئے کہ وجوب اول وقت ہی میں ثابت ہوجاتا ہے، اس بناپر قضا لازم ہے۔

۲۹- اگر پاگل یا بے ہوش کو بالکل آخروقت میں افاقہ ہو تو حنفیہ کے دو اقوال ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ جب تک وقت میں ادائیگی فرض کی ممکنہ گنجائش نہ ہو اس کو فرض پانے والا نہیں کہا جائے گا، امام زفرؒ کا خیال بھی یہی ہے۔

دوسرا قول جو کرخی اور اکثر محققین کا ہے، جس کو "قول مختار" قرار دیا گیا ہے، یہ ہے کہ اگر وقت میں صرف تحریمہ کی بھی گنجائش ہو تو اس کو فرض کا پانے والا قرار دیا جائے گا اور اس پر فرض کی ادائیگی لازم ہوگی، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر وقت میں حصول طہارت کے بعد کم از کم ایک رکعت کی بھی ممکنہ گنجائش ہو تو فرض کی ادائیگی لازم ہوگی، بعض شافعیہ کی رائے یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صرف ایک رکعت کے بقدر وقت رہنا کافی ہے [1]۔

دوم- روزہ میں:

۳۰- اگر جنون پورے رمضان انسان پر طاری رہے تو روزہ کی قضا واجب نہیں ہے، خواہ جنون اصلی ہو یا عارضی، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، دلیل وہی حدیث ہے جو پہلے گذری: "رفع القلم عن ثلاث" اور اگر بے ہوشی رمضان بھر طاری رہے تو حسن بصری کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک قضا واجب ہے، دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، اور بے ہوشی بھی ایک قسم کا مرض ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، الاختیار ۱/ ۷۷، الزیلعی ۱/ ۲۰۳، ۲۰۴، البدائع ۱/ ۹۵، ۹۶، ۲۴۶، الفروق للقرافی ۲/ ۱۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۳۸، المہذب ۱/ ۶۰، ۶۱، أسنی المطالب ۱/ ۱۲۳، المغنی ۱/ ۳۷۳، ۳۹۷، ۴۰۰، کشاف القناع ۱/ ۲۵۹۔

مالکیہ کے نزدیک مجنون پر افاقہ کے بعد قضا واجب ہے، دلیل یہی مذکورہ آیت ہے، اس لئے کہ جنون بھی ایک قسم کا مرض ہے، حضرت امام احمد بن حنبل سے بھی مجنون کے لئے اسی طرح کا قول منقول ہے، اگر مجنون کو رمضان میں کسی دن افاقہ ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک گذشتہ ایام رمضان کی قضا اس پر واجب ہوگی، یہ بتقاضائے استحسان ہے، ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا لازم نہ ہو، امام زفر کی رائے یہی ہے۔

امام محمد نے اصلی اور عارضی کا فرق کیا ہے، یعنی جنون اصلی میں جو روزے فوت ہوں ان کی قضا نہیں ہے اور جنون عارضی میں جو فوت ہوں ان کی قضا واجب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زمانہ جنون میں جو روزے فوت ہوں سابقہ حدیث کی بنا پر ان کی قضا نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک قضا واجب ہے۔

بے ہوش پر فوت شدہ روزوں کی قضا تمام فقہاء کے نزدیک واجب ہے۔

۳۱- جس دن جنون یا بے ہوشی طاری ہوئی اس کی رات میں ہی اگر کسی نے روزے کی نیت کر لی تھی تو اس دن کے روزے کا اعتبار ہوگا اور اس کی قضا واجب نہ ہوگی، یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر جنون یا بے ہوشی صبح صادق کے بعد طاری ہوئی اور دن کے اکثر حصے تک جاری رہی تو اس پر قضا واجب ہے، اور اگر صبح صادق کے بعد طاری ہوئی اور نصف یوم یا اس سے بھی کم تک قائم رہی تو یہ روزہ کافی ہوگا اور اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔

اگر صبح صادق کے ساتھ ہی یا اس سے بھی پہلے جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس دن کی قضا ہر صورت میں واجب ہے، اس لئے کہ بوقت نیت اس کے پاس عقل نہ تھی کہ نیت کرتا۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دن میں کسی بھی لمحہ ذرا بھی افاقہ ہوجائے تو بے ہوشی روزہ کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، اس لئے کہ دن کے کسی بھی حصہ میں حالت افاقہ کی نیت روزہ کے لئے کافی ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ بے ہوشی علی الاطلاق نقصان دہ ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر دن کے آغاز میں افاقہ ہوجائے تو نقصان دہ نہیں ہے اور اگر روزہ کی نیت کے بعد کوئی پاگل ہوجائے تو اس میں دو قوال ہیں: قول جدید میں روزہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا عارضہ ہے جو نماز کی فرضیت کو ساقط کردیتا ہے، اس لئے روزہ کو بھی باطل کردے گا اور قول قدیم میں یہ بے ہوشی کی طرح ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جنون بے ہوشی کے حکم میں ہے، یعنی اگر رات میں نیت کرے اور دن میں کسی وقت ذرا بھی افاقہ ہوجائے تو اس کا روزہ درست ہوگا۔

۳۲- جنون یا بے ہوشی سے جس دن افاقہ حاصل ہو اس دن کے روزہ کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جنون عارضی ہو اور افاقہ دن میں زوال سے قبل حاصل ہو اور روزہ کی نیت کر لے تو اس دن کا روزہ ہوجائے گا، جنون اصلی میں اختلاف ہے، بے ہوشی میں بلا اختلاف روزہ ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اگر صبح صادق سے قبل افاقہ ہوجائے تو مجنون اور بے ہوش دونوں کے لئے اس دن کا روزہ درست ہوجائے گا اور اگر افاقہ صبح صادق کے بعد ہو تو اس کا حکم سابقہ تفصیل کے مطابق ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر مجنون کو دن میں افاقہ ہوجائے تو قول اصح کے مطابق اس پر قضا واجب نہیں ہے اور اس کے لئے بقیہ دن کھانے پینے اور جماع سے پرہیز کرنا مستحب ہے، یہ ایک قول ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ قضا واجب ہے، بے ہوش کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر اسے افاقہ ہوجائے تو اس کا روزہ معتبر ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں مجنون کے لئے جس دن افاقہ ہو اس دن کی قضا اورکھانے پینے سے رکنے سے متعلق دو روایتیں ہیں، البتہ بیہوش کو دن میں کسی وقت افاقہ ہوجائے تو اس کا روزہ درست ہوگا[1]۔

سوم-حج میں:

۳۳-ایک شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی، پھر وقوف عرفہ سے قبل افاقہ ہوگیا اور اس نے وقوف کرلیا تو بالاتفاق اس کا حج درست ہوگا۔

اسی طرح کوئی شخص جنون یا بے ہوشی کی بنا پر احرام حج نہ باندھ سکا، لیکن وقوف عرفہ سے قبل اس کوافاقہ ہوگیا اور اس نے احرام باندھ کر وقوف کرلیا تو اس کا حج ہوگیا البتہ اس پر جزاء کے وجوب کے بارے میں کچھ تفصیل ہے۔

اسی طرح اگر کسی مجنون یا بے ہوش کی طرف سے اس کے ولی نے احرام باندھا (ان حضرات کے مسلک کے مطابق جو اس کے جواز کے قائل ہیں مثلاً حنفیہ اور بعض شافعیہ) اور یہ دونوں وقوف عرفہ سے قبل افاقہ پا گئے اور وقوف کرلیا تو دونوں کا حج درست ہوجائے گا، اگر کسی نے حالت افاقہ میں احرام باندھایا اس کی طرف سے اس کے ولی نے باندھا اور پھر اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی اور اسی حالت میں اس نے وقوف عرفہ کیا تو مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اس کا حج صحیح ہوجائے گا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ حج فرض ہوگا یا نفل؟

حنفیہ کے نزدیک بے ہوش کا حج صحیح ہوگا، مجنون کے بارے میں اختلاف ہے[1]۔

عبادات کے بارے میں مذکورہ مسائل کی تفصیل "صلاۃ"، "صوم"، "حج"، "جنون" اور "اغماء" کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

اشارہ سے عاجز مریض کا تدارک:

۳۴-جوشخص نماز میں رکوع وسجود کے لئے سر سے اشارہ نہ کرسکتا ہو وہ پلک کے اشارے سے نماز پڑھے اور دل میں نیت کرلے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث ہے: "يصلي المريض قائما، فإن لم يستطع صلى جالسا، فإن لم يستطع صلى على جنبه مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلى مستلقيا على قفاه، ورجلاه إلى القبلة، وأومأ بطرفه"[2] (مریض کھڑا ہوکر نماز پڑھے، اگر نہ ہوسکے تو بیٹھ کر پڑھے، یہ بھی نہ ہوسکے تو قبلہ رو کروٹ کے بل لیٹ کر نماز پڑھے، یہ بھی نہ ہوسکے تو چت لیٹ کر اپنے دونوں پاؤں قبلہ کی طرف کرکے نماز پڑھے اور آنکھ سے اشارہ کرے)۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔

اگر آنکھ سے اشارہ کرنا ممکن نہ ہوتو انگلی کے اشارے سے نماز پڑھے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہوتو جس طرح ممکن ہو اسی طرح نماز پڑھے، خواہ دل ہی سے تمام افعال ادا کرنے پڑیں، جب تک عقل باقی ہے نماز بہر حال معاف نہیں، اس لئے اگر زبان اور جسم میں

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۲۳، البدائع ۲/ ۸۸، ۸۹، فتح القدیر ۲/ ۲۸۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۶۸، الشرح الصغیر ۱/ ۷۴۴ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۱۸۴، ۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۳، المغنی ۳/ ۹۸، ۹۹، ۱۵۶، منتہی الارادات ۱/ ۱۱۸۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۴۷، ۱۸۸، ۱۸۹، البدائع ۲/ ۱۲۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۶۰، ۱۶۱، منح الجلیل ۱/ ۴۳۳، ۴۷۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۹۰، الاشباہ للسیوطی/ ۲۳۳، المغنی ۳/ ۲۴۹، ۲۵۵، ۴۱۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۳، ۵۸۔

(۲) حدیث: "يصلي المريض قائما......" کی نسبت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۷۶ طبع المجلس العلمی) میں سنن دار قطنی کی طرف کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

حرکت کرنے کی طاقت نہ ہوتو دل ہی میں تمام اذکار وافعال کا استحضار کرکے نماز ادا کرلے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"[1] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے فقیہ امام زفرؒ کا مسلک ہے، امام زفر کے علاوہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اشارہ صرف سر سے درست ہے، آنکھ، پیشانی یا دل سے اشارہ کرنا کافی نہیں ہے، اس لئے کہ سجدہ کا فریضہ ان سے ادا نہیں ہوسکتا برخلاف سر کے کہ اس سے سجدہ کا فریضہ ادا ہوسکتا ہے، اس لئے جو سر کے اشارہ پر قادر نہ ہو وہ نماز کو مؤخر کردے اور اگر وہ اسی حالت میں مرجائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر صحت مند ہوجائے تو صحیح رائے یہ ہے کہ صرف ایک دن اور رات کی قضا لازم ہے، اس لئے کہ تمام نمازوں کی قضا میں حرج شدید ہے[2]۔

سہو ونسیان کا تدارک:

۳۵- نسیان یا سہو کی بنا پر اگر کوئی حکم چھوٹ جائے تو وہ حکم ساقط نہ ہوگا، بلکہ اس کا تدارک واجب ہوگا، اگر کوئی بھول کر نماز یا روزہ یا زکاۃ یا کفارہ یا نذر چھوڑ دے تو اس پر ممکن حد تک ادا واجب ہے، ادا ممکن نہ ہو تو قضا سے اس کی تلافی کرے گا، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے، ارشاد نبوی ہے: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها"[3] (جو نماز بھول جائے یا نماز چھوڑ کر سوتا رہ جائے، تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اس کو ادا کرلے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۲) الاختیار ۱/ ۷۶، ۷۷، البدائع ۱/ ۱۰۷، ۳۳۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۰، المہذب ۱/ ۱۰۸، کشاف القناع ۱/ ۳۹۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۱۔

(۳) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها، فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اگر وقت کے اندر ایک رکعت بھی ادا کرلے یا تحریمہ باندھ لے تو یہ ادا قرار پائے گی، یہ مسئلہ اختلافی ہے، وقت فوت ہوجائے تو اس کی تلافی قضا سے ہوگی[1]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "صلاۃ"، "صوم"، اور "زکاۃ" کی اصطلاحات۔

جو نماز، روزہ یا حج شروع کرنے کے بعد فاسد کردے، اس کا تدارک:

۳۶- تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی فرض عبادت کو فاسد کردے تو اگر وقت میں گنجائش ہو تو اس کی ادائیگی وقت کے اندر واجب ہے، مثلاً نماز فاسد کرنے کے بعد وقت میں گنجائش موجود ہو کہ وہ دوبارہ پڑھی جا سکے تو دوبارہ پڑھی جائے گی، اور اگر وقت نکل چکا ہو، مثلاً نماز کا وقت جاچکا ہو یا وقت تو باقی ہو مگر دوبارہ اس عبادت کو بجالانے کی گنجائش نہ ہو، مثلاً نماز جبکہ وقت نکل رہا ہو، اور روزہ وحج اگر فاسد ہوجائیں تو دوبارہ اسی وقت میں ان کو ادا نہیں کرسکتے تو ان صورتوں میں قضا واجب ہے۔

نفل عبادت حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک شروع کرنے کے بعد لازم ہوجاتی ہے، اور اس کا پورا کرنا ضروری ہوجاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ کے سوا کوئی بھی نفل عبادت شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتی اور اس کو پورا کرنا محض مستحب ہے، البتہ حج وعمرہ شروع کرنے کے بعد لازم ہوجاتے ہیں۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۰۳، البدائع ۱/ ۲۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۲، الأشباہ للسیوطی ر ۲۰۷، ۲۹، ۳ طبع عیسی الحلبی، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۱۸۔

اوران کو پورا کرنا ضروری ہے۔

اس لحاظ سے اگر کوئی نفل عبادت شروع کرکے فاسد کردے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: "وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[1] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کردو)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ کے سوا کسی بھی نفل عبادت کی قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ روایت کرتی ہیں: "دخل عليّ رسول الله ﷺ فقال: هل عندك شيء؟ فقلت: لا، فقال: إني إذاً أصوم، ثم دخل علي يوما آخر فقال: هل عندك شيء؟ فقلت: نعم، فقال: إذاً أفطر، وإن كنت قد فرضت الصوم"[2] (میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور دریافت فرمایا کہ کیا تمہارے پاس کچھ کھانے کو ہے؟ میں نے عرض کیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب میں آج روزے سے رہوں گا، پھر ایک دوسرے دن تشریف لائے اور دریافت فرمایا: کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ میں نے عرض کیا: ہاں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تب میں روزہ توڑ دوں گا، اگر چہ میں روزہ کا ارادہ کر چکا تھا)۔

البتہ حج وعمرہ کو اگر فاسد کردے تو ان کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ بالعموم ان کے لئے بڑی مشقت برداشت کرکے انسان پہنچتا ہے، اس بنا پر شروع کرنے کے بعد یہ لازم ہوجائیں گے[3]۔

(۱) سورۂ محمد ۳۳/۔

(۲) حدیث حضرت عائشہؓ "هل عندك شيء" کی روایت مسلم (۲/۸۰۹ طبع الحلبی) اور دار قطنی (۲/۱۷۵ طبع دار المحاسن مصر) نے کی ہے الفاظ دار قطنی کے ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۱/۳۶۳، ۳۶۴، البدائع ۱/۲۹۰، ۲۹۱، الحطاب ۲/۹۰، المہذب ۱/۱۹۵، کشاف القناع ۲/۳۴۴۔

مرتد کی فوت شدہ عبادات کا تدارک:

۳۷- مرتد کی جو عبادات ایام ارتداد میں فوت ہوئی ہیں رجوع الی الاسلام کے بعد اس پر ان کی قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حالت ارتداد میں وہ شریعت کے احکام کا مخاطب نہیں تھا، اور اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ"[1] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا) ارشاد نبوی ہے: "الإسلام يجب ماقبله"[2] (اسلام سابقہ تمام چیزوں کو ختم کردیتا ہے)۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا موقف ہے، شافعیہ کے نزدیک ایام ارتداد کی فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ مرتد (قبل ارتداد) اسلام کا اقرار کرتا تھا، دوسری وجہ یہ ہے کہ مرتد نرمی وتخفیف کا مستحق نہیں ہے۔

۳۸- جو عبادات ارتداد سے قبل حالت اسلام میں فوت ہوئیں، ان کی قضاء توبہ کے بعد واجب ہے، اس لئے کہ حالت اسلام میں یہ عبادات اس پر واجب تھیں، پس واجب رہیں گی، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قبل از ارتداد کی فوت شدہ عبادات کا بھی مطالبہ نہ ہوگا، اس لئے کہ ارتداد حج کے سوا ذمہ کی تمام واجبات نماز وروزہ کو ساقط کردیتا ہے، البتہ فریضہ حج باطل نہ ہوگا اور بعد اسلام اس کو ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا وقت یعنی عمر باقی ہے۔

(۱) سورۂ انفال ۳۸/۔

(۲) حدیث: "الإسلام يجب ما قبله" کی روایت احمد (۴/۱۹۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں اس کو احمد وطبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے کہ ان دونوں کے رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۹/۳۵۱ طبع القدسی)۔

۳۹-مرتد اگر اسلام کی طرف واپس آجائے اور نماز کا وقت یا رمضان کا کچھ حصہ باقی ہوتو اس پر ان کی ادائیگی واجب ہے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۹۴ ۳، ۳/ ۳۰۲، الاشباہ لابن نجیم ۱/ ۱۸۹، ۳۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۷، المہذب ۱/ ۵۱، الجمل ۱/ ۲۸۸، کشاف القناع ۶/ ۱۸۴۔

تداوی

تعریف:

۱-"تداوی" لغت میں "تداوی" کا مصدر ہے، یعنی "دوالینا" اس کی اصل "دوی یدوی" ہے، "دوی" کے معنی ہیں: وہ بیمار ہوا، "أدوی فلانًا" اس نے فلاں کو بیمار کردیا، "یدوی فلانًا" وہ فلاں کو بیمار بناتا ہے، یہ علاج کے معنی میں بھی آتا ہے، اس لئے یہ اضداد میں سے ہے، مرض کے معنی میں بھی ہے اور علاج کے معنی میں بھی، "یداوی" یعنی وہ علاج کرتا ہے، "یداوی بالشيء" وہ ایک چیز سے علاج کرتا ہے، "تداوی بالشيء" کسی چیز سے علاج کرنا، "الدَّواء، الدِّواء، الدُّواء" وہ چیز جو علاج کی خاطر استعمال کی جائے۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ان کی عبارات سے پتہ چلتا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تطبیب:

۲-"تطبیب" کے لغوی معنی ہیں: علاج کرنا، دوا تجویز کرنا، کہا جاتا ہے، "طب فلان فلانًا" فلاں نے فلاں کا علاج کیا، "جاء یستطب لوجعہ" وہ اپنی تکلیف کا علاج کرانے کے لئے آیا، یعنی

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، المعجم الوسیط مادۂ "دوی"۔

نسخہ تجویز کرا تا ہے کہ کون سی دوا اس کی بیماری میں نافع ہے۔ ''الطب'' جسم اور نفس کا علاج کرنا، اس طرح ''تطبیب'' ''مداواۃ'' کے ہم معنی ہے[1]۔

ب-تمریض:

۳- ''تمریض''، ''مرّض'' کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: علاج کی ذمہ داری لینا، '' مرّضہ تمریضاً''، اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے علاج کی ذمہ داری لے اور اس کی تیمارداری کرے اور ازالۂ مرض کی خاطر اس کو دوا دے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ''التمریض'' کے معنی ہیں: مریض کی اچھی تیمارداری کرنا[2]۔

ج-اسعاف:

۴- اِسعاف کے لغوی معنی ہیں: مدد کرنا، علاج کرنا، یہ اعانت حالت مرض میں بھی ہوسکتی ہے اور عام حالات میں بھی، اس میں ''تداوی'' کے بالمقابل زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ ''تداوی'' صرف حالت مرض میں ہی ہوسکتی ہے[3]۔

شرعی حکم:

۵- علاج ومعالجہ فی الجملہ مشروع چیز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوالدرداء کی روایت ہے: ''قال رسول اللہ ﷺ: إن اللہ أنزل الداء والدواء، وجعل لکل داء دواء، فتداووا، ولا تتداووا بالحرام''[4] (رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ نے مرض اور علاج دونوں نازل کئے ہیں، ہر مرض کی دوا رکھی ہے، اس لئے دوا کرو البتہ حرام چیز سے علاج نہ کرو)، حضرت اسامہ بن شریک کا بیان ہے: ''قالت الأعراب یا رسول اللہ ألا نتداوی؟ قال: نعم عباد اللہ تداووا، فإن اللہ لم یضع داء إلا وضع لہ شفاء إلا داء واحدا، قالوا: یا رسول اللہ وما ھو؟ قال: الھرم''[1] (دیہاتیوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا ہم دوا نہ کریں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں اللہ کے بندو! دوا کرو، اللہ نے کوئی مرض ایسا نہیں پیدا کیا جس کے لئے شفا نہ رکھی ہو، سوائے ایک مرض کے، لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہ کون سا مرض ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: بڑھاپا)۔

حضرت جابرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: ''نھی رسول اللہ ﷺ عن الرقی، فجاء آل عمرو بن حزم فقالوا: یا رسول اللہ إنہ کانت عندنا رقیۃ نرقی بھا من العقرب، فإنک نھیت عن الرقی فعرضوھا علیہ، فقال: ما أری بھا بأسا، من استطاع منکم أن ینفع أخاہ فلیفعل''[2] (رسول اللہ ﷺ نے تعویذ گنڈہ سے منع فرمایا تو عمرو بن حزم کے خاندان والے حاضر ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! ہمارے پاس کچھ مجرب منتر ہیں جن کے ذریعہ ہم بچھو کا زہر اتارتے ہیں، اور آپ ﷺ نے منتر سے منع فرمایا ہے، پھر ان لوگوں نے (آپ ﷺ کے حکم پر) اپنے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ ''طبب''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''مرض''۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''سعف''۔

(۴) حدیث: ''إن اللہ أنزل الداء والدواء......'' کی روایت ابوداؤد (۴/۲۱۷

= تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے مناوی کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی اسماعیل بن عیاش متکلم فیہ ہیں (فیض القدیر ۲/۲۱۶ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر)۔

(۱) حدیث: ''نعم عباد اللہ تداووا......'' کی روایت ترمذی (۴/۳۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت اسامہ بن شریکؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۲) حدیث: ''ما أری بھا بأسا......'' کی روایت مسلم (۴/۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عوف بن مالک الاشجعی سے کی ہے۔

منتروں کو آپ ﷺ کے سامنے پیش کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان میں کچھ حرج نہیں تم میں جو شخص اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہو پہنچائے)۔

آپ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: ''لا بأس بالرقى مالم يكن فيه شرک''[1] (تعویذ گنڈہ اگر شرک سے پاک ہو تو مضائقہ نہیں)، حضور ﷺ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے خود دوا استعمال فرمائی، امام احمد نے اپنی مسند میں نقل کیا ہے: ''أن عروة كان يقول لعائشة: يا أمّتاه، لا أعجب من فقهک، أقول: زوجة رسول الله ﷺ وابنة أبي بكر، ولا أعجب من علمک بالشعر وأيام الناس، أقول: ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمک بالطب، كيف هو؟ ومن أين هو؟قال: فضربت على منكبيه، وقالت: أي عريّة؟ إن رسول الله ﷺ كان يسقم عند آخر عمره، وكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه، فكانت تنعت له الأنعات، وكنت أعالجها له، فمن ثَمّ علمتُ'' (حضرت عروہ نے حضرت عائشہؓ سے کہا کہ امی جان! مجھے آپ کی فقہی بصیرت پر حیرت نہیں ہے، سوچتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کی زوجۂ مطہرہ اور حضرت صدیق اکبرؓ کی صاحبزادی ہیں، آپ کی شعری اور تاریخی معلومات بھی میرے لئے حیرت انگیز نہیں، اس لئے کہ سوچتا ہوں کہ حضرت صدیق اکبر کی صاحبزادی ہیں، اور ان کا کیا کہنا، وہ تو سب سے زیادہ علم والے یا زیادہ علم رکھنے والوں میں سے ایک تھے، البتہ مجھے آپ کی طبی معلومات پر تعجب ہوتا ہے کہ یہ کیسے اور کہاں سے حاصل ہوئی؟ حضرت عروہ کہتے ہیں کہ یہ سن کر حضرت عائشہ نے میرے مونڈھے پر ہاتھ مارا اور کہا: اے چھوٹے عروہ! رسول اللہ ﷺ آخر عمر میں بیمار رہنے لگے تھے اور آپ ﷺ کے پاس عرب کے وفود ہر طرف سے آتے تھے، وہ آپ کے لئے مختلف دوائیں بتاتے تھے اور میں حضور ﷺ کو ان دواؤں کا استعمال کراتی تھی، اس طرح مجھے معلومات ہوئیں)۔

ایک روایت میں ہے: ''إن رسول الله ﷺ كثرت أسقامه، فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم، فيصفون له فنعالجه''[1] (رسول اللہ ﷺ بکثرت بیمار رہنے لگے تو عرب وعجم کے اطباء آپ کے پاس آتے اور مختلف نسخے بیان کرتے اور ہم ان کا استعمال کرتے)۔

ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی کو فرماتے ہوئے سنا کہ علم تو بس دو ہیں: علم ادیان اور علم ابدان[2]۔

٦ - جمہور علماء (حنفیہ اور مالکیہ) اس طرف گئے ہیں کہ دوا کرنا جائز ہے، البتہ مالکیہ اس کے لئے ''لا بأس بالتداوي'' (دوا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے) کی تعبیر استعمال کرتے ہیں۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ میں سے قاضی اور ابن عقیل اور ابن جوزی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دوا کرنا مستحب ہے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: ''إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء

---

(١) حدیث: ''لا بأس بالرقى ......'' حضرت عوف بن مالکؓ کی سابقہ روایت ہی کا ایک ٹکڑا ہے۔

(١) حدیث عروہ مع عائشہ کی روایت احمد (٦/ ٦٧ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (٩/ ٢٤٢، طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی عبداللہ بن معاویہ الزبیری ہیں، ان کے بارے میں ابوحاتم کا خیال یہ ہے کہ مستقیم الحدیث ہیں مگر ان میں کچھ ضعف ہے۔

(٢) الفواکہ الدوانی ٢/ ٤٣٩، روضۃ الطالبین ٢/ ٩٦، الإقناع للشربینی الخطیب ١/ ١٩٣، المغنی لابن قدامہ ٥/ ٥٣٩، زاد المعاد ٣/ ٦٦ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی الحلبی، الآداب الشرعیہ ٢/ ٣٦٥ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الاحوذی ٦/ ١٩٠ طبع المجالہ الجدیدہ۔

فتداووا، ولا تتداووا بالحرام"[1] (بلاشبہ اللہ نے مرض اور دوا دونوں نازل کئے ہیں اور ہر مرض کی کوئی دوا رکھی ہے، اس لئے دوا کرو، بس حرام چیز سے علاج مت کرو)، اسی طرح کی کئی احادیث ہیں جن میں علاج کا حکم دیا گیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ خود نبی کریم ﷺ نے بھی پچھنا لگوایا، اور دوا استعمال فرمائی، یہ علاج کی مشروعیت کی دلیل ہے، شافعیہ کے نزدیک استحباب کا حکم اس صورت میں ہے جب کسی معین دوا کی افادیت کا یقین نہ ہو، لیکن اگر کسی خاص دوا کی افادیت یقینی ہو، مثلاً مقام فصد پر پٹی باندھنا تو اس کا استعمال واجب ہے۔

جمہور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ترک علاج افضل ہے، خود امام احمد سے اس کی صراحت ملتی ہے، یہ حضرات اس کی توجیہ کرتے ہیں کہ ترک علاج توکل سے زیادہ قریب ہے[2]۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں علاج کا حکم آیا ہے، یہ توکل کے منافی نہیں ہے، جیسے کہ بھوک پیاس اور ٹھنڈی گرمی کو دور کرنے کی تدبیر توکل کے منافی نہیں ہے، بلکہ توحید کی حقیقت اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ انسان ان اسباب کو اختیار نہ کرے جن کو اللہ نے اشیاء کے لئے تقدیر اور شرع کے لحاظ سے مقرر کیا ہے، ترک اسباب خود توکل کے لئے نقصان دہ ہے، اسی طرح یہ امر الٰہی اور حکمت خداوندی کے منافی ہے، یہ توکل کو کمزور کرتا ہے، کیونکہ اسباب کو نظر انداز کرنے والا سمجھتا ہے کہ اس سے ہمارے توکل کو قوت ملتی ہے، حالانکہ معاملہ برعکس ہے، اس لئے کہ ترک اسباب ایک طرح کی علامت عجز ہے، جو اصلی توکل کے خلاف ہے، کیونکہ توکل کی حقیقت یہ ہے کہ دل کو پورا بھروسہ ہو کہ دین و دنیا کا نفع ونقصان سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، مگر اس اعتماد کے باوجود اسباب کا اختیار کرنا ضروری ہے، ورنہ اس سے حکمت وشرع کا تعطل لازم آئے گا، اس لئے بندہ کو چاہئے کہ اپنی کمزوری کو توکل یا توکل کو کمزوری کا نام نہ دے[1]۔

علاج کی قسمیں:

۷- علاج کبھی بالفعل ہوتا ہے، اور کبھی بالترک، علاج بالفعل میں مریض کو مناسب غذائیں اور جڑی بوٹیاں دی جاتی ہیں اور کبھی رگ کھولنے، داغنے اور پچھنا لگانے جیسے جراحی اعمال کرنے پڑتے ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے: "الشفاء في ثلاثة: في شرطة محجم، أو شربة عسل، أو كية بنار، وأنهى أمتي عن الكي"[2] (شفا تین چیزوں میں ہے: سینگی کے نشتر میں یا شہد کے پینے میں یا آگ سے داغنے میں، مگر میں اپنی امت کو آگ سے داغنے سے منع کرتا ہوں)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "وما أحب أن أكتوي"[3] (مجھے داغنا پسند نہیں)، حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً منقول ہے: "خير ما تداويتم به السعوط، واللدود، والحجامة، والمشي"[4] (بہترین دوا

---

(۱) حدیث: "إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ کے تحت گذر چکی۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، ۲۴۹، الہدایہ تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۳۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۶، کشاف القناع ۲/ ۷۶، الإنصاف ۲/ ۴۶۳، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۳۴۔

(۱) زاد المعاد ۴/ ۱۵ طبع الرسالہ۔

(۲) حدیث: "الشفاء في ثلاثة: في شرطة محجم أو شربة عسل......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "وما أحب أن أكتوي" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "خير ما تداويتم به السعوط......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس حدیث کی سند کمزور ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۷۶ ۳ طبع الحلبی)۔

وہ ہے جو ناک میں ڈالی جائے، اور وہ جو منھ میں لگائی یا ٹپکائی جائے، اور پچھنے لگانا اور چلنا ہے)، حضور علیہ السلام نے داغ لگانے کو ناپسند کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں شدید تکلیف اور بڑا خطرہ ہے، اسی بناپر عرب اپنی کہاوتوں میں کہتے ہیں :"آخر الدواء الکي" (داغنا سب سے آخری علاج ہے)، خود رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت سعد بن معاذؓ وغیرہ کو داغ لگوایا، کئی صحابہ نے بھی داغ لگوایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام کا داغنے سے روکنا نہی شرعی کے طور پر نہ تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ اگر کوئی دوسرا متبادل علاج موجود ہو تو اسے استعمال نہ کیا جائے۔

ابن حجر "فتح الباری" میں لکھتے ہیں کہ حضور علیہ السلام کی مراد شفاء کو مذکورہ تین چیزوں ہی میں محدود کرنا نہیں ہے، کیونکہ شفاء کے اور بھی دوسرے ذرائع ہیں، بلکہ آپ علیہ السلام کا مقصد اصولِ علاج سے آگاہ کرنا ہے۔

جہاں تک علاج بالترک کا تعلق ہے تو وہ پرہیز کے ذریعہ ہوتا ہے، یعنی ہر ایسی چیز سے پرہیز جو مرض میں اضافہ یا مضرت کا باعث بنے، خواہ وہ کھانے پینے کی کوئی چیز ہو یا دوا ہی کے قبیل کی کوئی چیز جس سے مرض کی شدت میں اضافہ ہو[1]، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے جب کھجور کے لٹکے ہوئے خوشوں سے کھانا چاہا تو حضور علیہ السلام نے ان کو منع فرمادیا اور فرمایا: "إنک ناقه"[2] (ابھی تم میں نقاہت ہے)۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۳۸ طبع ریاض، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۹، زاد المعاد لابن القیم ۴/ ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "إنک ناقه" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت ام المنذر الانصاریہؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

ناپاک اور حرام اشیاء سے علاج:

۸- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرام اور نجس چیزوں سے علاج عام حالات میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "إن اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم"[1] (اللہ نے تمہاری شفاء حرام چیزوں میں نہیں رکھی)۔

نیز ارشاد فرمایا: "إن اللہ أنزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواء فتداووا، ولا تتداووا بالحرام"[2] (یقیناً اللہ نے مرض اور دوا دونوں نازل کئے ہیں اور ہر مرض کی دوا رکھی ہے، اس لئے دوا کرو اور حرام چیز سے علاج نہ کرو)۔

یہ روایت بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت خالد بن ولیدؓ کو خط لکھا: "إنه بلغني أنک تدلک بالخمر، وإن اللہ قد حرم ظاهر الخمر وباطنها وقد حرم مس الخمر کما حرم شربها، فلا تمسوها أجسادکم، فإنها نجس" (مجھے خبر ملی ہے کہ آپ شراب کی مالش کرتے ہیں، حالانکہ اللہ نے شراب کے ظاہر و باطن دونوں کو حرام کردیا ہے، اور پینے کی طرح شراب کو چھونا بھی حرام کیا ہے، اس لئے اپنے جسموں پر اس کو نہ لگائیں، یہ ناپاک ہے)۔

مالکیہ نے یہ حکم ہر ناپاک اور حرام چیز کے لئے عام کردیا ہے، خواہ وہ شراب ہو، مردار ہو یا اور کوئی حرام چیز اور چاہے اس کا استعمال مشروب کے طور پر ہو یا جسم پر مالش کے ذریعہ، اسی طرح خواہ وہ حرام

(۱) حدیث: "إن اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" کی روایت بخاری نے (فتح الباری ۱۰/ ۷۸ طبع السلفیہ) تعلیقاً کی ہے، امام احمد نے اس کو حضرت ابن مسعودؓ تک متصل کیا ہے اور کتاب الاشربہ میں ان پر موقوف کرکے نقل کیا ہے (ص ۶۳، طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (۱۰/ ۷۹ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "إن اللہ أنزل الداء والدواء" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

خالص ہو یا کسی جائز دوا میں مخلوط ہو، ان فقہاء نے اس سے صرف ایک صورت کا استثناء کیا ہے، وہ یہ کہ حرام کا استعمال مالش کے ذریعہ ہو، اور اس کا استعمال نہ کرنے پر موت کا اندیشہ ہو، خواہ وہ طلاء ناپاک ہو یا حرام، خالص ہو یا کسی جائز دوا میں مخلوط۔

حنابلہ نے حرام اور ناپاک چیزوں کے حکم میں ہر بدبودار اور خراب چیز کو داخل کیا ہے، مثلاً ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم کا پیشاب، البتہ اونٹ کے پیشاب سے علاج درست ہے۔ حنابلہ میں سے کئی فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ زہریلی دوا سے اگر فائدے کی امید ہو اور اس سے نقصان کا خطرہ نہ ہو تو اس سے اہم ضرر کے دفعیہ کی غرض سے دیگر دواؤں کی طرح اس کا استعمال بھی درست ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک حرام اور نجس چیزوں سے علاج درست ہے، جبکہ ان کا استعمال بیرونی ہو (یعنی کھانا وپینا نہ ہو)۔

حنابلہ کی رائے یہ بھی ہے کہ لغو آوازوں سے علاج درست نہیں، مثلاً حرام گانا سننا وغیرہ، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "ولا تتداووا بالحرام" (حرام چیز سے علاج نہ کرو) جس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔

حنفیہ نے حرام اور نجس چیز سے علاج کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس سے شفاء ہونا معلوم ہو اور اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ، ان کا کہنا ہے کہ "یہ جو کہا جاتا ہے کہ حرام سے علاج کرنا حرام ہے" یہ علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ یہ اس وقت ہے جبکہ اس سے شفاء ہونا معلوم نہ ہو، لیکن اگر اس سے شفا ہونے کا علم ہو اور اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو تو اس سے علاج جائز ہے۔

اور حضرت ابن مسعودؓ کا جو یہ قول ہے کہ "لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم" (تمہاری شفاء حرام چیزوں میں نہیں رکھی گئی)، اس میں احتمال یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات ایسے مرض کے حق میں کہی ہو جس کی کوئی جائز دوا موجود ہو، اس لئے کہ حلال کے رہتے ہوئے حرام کی ضرورت نہیں ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ضرورت کے وقت حرمت ختم ہو جاتی ہے، اس لئے اگر بوقت ضرورت حرام سے علاج کیا جائے تو حرام سے نہیں، بلکہ حلال سے علاج کہلائے گا۔

شافعیہ کے یہاں عدم جواز کا حکم خالص نجس اور حرام چیز کے ساتھ خاص ہے، یعنی خالص حرام اور ناپاک چیز سے علاج درست نہیں ہے، لیکن اگر ان کو دوسری جائز دوا میں مخلوط کر دیا جائے تو ان سے علاج درست ہے، دو شرطوں کے ساتھ:

ایک یہ کہ علاج کرنے والا طب سے واقف ہو، خواہ ذاتی طور پر وہ فاسق ہی ہو یا یہ کہ کسی قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر نے یہ دوا تجویز کی ہو، دوسری یہ کہ اس مرض کی یہی ایک دوا ہو، کسی دوسری پاک دوا سے ضرورت پوری نہ ہو سکتی ہو۔

اور اگر پاک دوا موجود تو ہو، لیکن ناپاک یا حرام دوا سے شفایابی جلد متوقع ہو تو شافعیہ سابقہ شرطوں کے ساتھ اس سے علاج کی اجازت دیتے ہیں، حنفیہ کے یہاں اس کے بارے میں دو قول ہیں[1]۔

ریشم اور سونا کے استعمال سے علاج:

۹ - تمام فقہاء متفق ہیں کہ مردوں کے لئے ریشم کا استعمال کبھی کی مجبوری میں جائز ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير في

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۳، ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، ۳۵۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۱، حواشی الشروانی وابن القاسم علی التحفۃ ۹/ ۱۷۰، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۰۳، کشاف القناع ۲/ ۷۶، ۶/ ۱۱۶، ۲۰۰، الانصاف ۲/ ۴۶۳، ۴۶۴، الفروع ۲/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما"[1] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر کو سفر میں خارش کی بنا پر ریشمی قمیص کی اجازت دی)، حضرت انسؓ ہی کی روایت ہے: "أن عبدالرحمن بن عوف و الزبير شكيا إلى النبي ﷺ القمل فأرخص لهما في الحرير، فرأيته عليهما في غزاة"[2] (حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر نے حضور ﷺ سے "جوں" کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے ان کو ریشم استعمال کرنے کی اجازت دی، پھر میں نے ان دونوں کے جسموں پر ایک غزوہ میں ریشمی لباس دیکھا)، خارش اور جوں پر قیاس کرتے ہوئے مریض کے لئے بھی اس کی اجازت ہے۔

مالکیہ کے یہاں علی الاطلاق حرمت کا قول مشہور ہے۔

حنابلہ نے مذکورہ تین چیزوں کے لئے ریشم کے جواز کی صراحت کی ہے، اگرچہ اس کے پہننے سے مرض پورے طور پر زائل نہ ہو، لیکن یہ ضروری ہے کہ اس کا پہننا مفید ہو۔

حنفیہ نے زخم پر ریشم کی پٹی کی اجازت کراہت کے ساتھ دی ہے[3]۔

۱۰ - جس طرح کہ فقہاء نے سونا کی ناک بنوانے کی اجازت دی ہے، مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن نے اس میں دانت کا اضافہ کیا ہے اور شافعیہ نے سرانگشت کا اضافہ کیا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے ایک یا تمام دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنے کے جواز کی صراحت کی ہے۔

اور اس کی بنیاد یہ روایت ہے: "أن عرفجة بن أسعد رضي الله عنه قطع أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفا من ورق، فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفا من ذهب"[1] (حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب کے دن کٹ گئی، تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوالی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو نبی کریم ﷺ کے حکم سے انہوں نے سونے کی ناک بنوائی)۔

اثرم نے موسیٰ بن طلحہ، ابوجمرۃ الضبعی، ابورافع بن ثابت البنانی، اسماعیل بن زید بن ثابت اور مغیرہ بن عبداللہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے اپنے دانتوں میں سونے کی تار لگوائی تھی، دانت کو ناک پر قیاس کیا گیا ہے، شافعیہ نے اس میں سرانگشت کا اضافہ کیا ہے مگر انگلی اور ہاتھ اس میں شامل نہیں ہیں، ان حضرات نے سرانگشت اور انگلی و ہاتھ کے درمیان فرق اس بنا پر کیا کہ سرانگشت سونا کے استعمال کے بعد بھی کام کرے گا، جبکہ سونے کی انگلی اور ہاتھ کام نہیں کریں گے۔ شافعیہ کا ایک قول جواز کا بھی ہے۔

حنفیہ نے جواز کو صرف ناک کے لئے خاص کیا ہے، اس لئے کہ وہاں ضرورت ہے، کیونکہ چاندی کی ناک میں بو پیدا ہوجاتی ہے، ناک کے علاوہ میں ضرورت نہیں اور بلاضرورت کسی حرام کا استعمال جائز نہیں، فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ دانت کی ضرورت چاندی سے پوری ہوسکتی ہے، اس لئے اس سے بالاتر چیز یعنی سونا استعمال کرنے کی ضرورت نہیں[2]۔

---

(۱) حدیث: "رخص لعبدالرحمن بن عوف والزبير في سفر في......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن عبد الرحمن بن عوف والزبير شكيا إلى النبي ﷺ القمل فأرخص......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۳، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۰۲، کشاف القناع ۱/ ۲۸۲، المغنی ۱/ ۵۸۹۔

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ عرفجة فاتخذ أنفا من ذهب" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳، ۲۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸۔

محرم کاعلاج:

۱۱ – اصولی طور پر محرم کے لئے خوشبو کے استعمال کی ممانعت ہے، اس لئے کہ اس محرم کے بارے میں جس کی سواری نے اس کی گردن توڑ دی تھی حضور ﷺ نے فرمایا: "لا تمسوہ طیبا" (اس کو خوشبو نہ لگاؤ)، ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: "لاتحنطوہ"[۱] (اس پر خوشبو نہ ملو)، جب احرام کی بناپر میت پر خوشبو لگانے سے منع کردیا گیا تو زندہ کے لئے تو بدرجۂ اولیٰ ممانعت ہوگی، اگر محرم خوشبو استعمال کرے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ممنوع احرام چیز کا ارتکاب کیا، جیسا کہ سلا ہوا کپڑا پہننے کی صورت میں فدیہ واجب ہوتا ہے۔

عام طور پر فقہاء نے اس کلیہ سے کسی صورت کا استثناء نہیں کیا ہے، اگر کوئی محرم بطور دوا خوشبو استعمال کرلے یا کسی خوشبودار چیز کا استعمال کرلے تو دونوں صورتوں میں فقہاء کے نزدیک محرم پر فدیہ واجب ہے۔ البتہ حنفیہ نے اس میں خالص خوشبو کی قید لگائی ہے، مثلاً مشک، عنبر، کافور وغیرہ، لیکن کوئی خالص کے بجائے خوشبو ملی ہوئی کوئی چیز استعمال کرے، مثلاً تیل یا سرکہ جس کو گلاب، یا بنفشہ وغیرہ کوئی خوشبو کی چیز ڈال کر خوشبودار بنادیا جائے اور پھر اس کو بطور دوا استعمال کیا جائے تو استعمال کرنے والے پر کچھ واجب نہیں۔

ابن الہمام کہتے ہیں کہ اگر کسی نے زخم پر خوشبودار دوا لگائی، پھر دوسرا زخم نکل آیا، اس نے پہلے کے ساتھ اس پر بھی وہی دوا لگائی تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہے، الا یہ کہ پہلا زخم درست ہونے کے بعد دوسرا زخم نکلا ہو اور اس پر اس نے دوا لگائی ہو، اس میں قصد اور عدم قصد سے فرق نہیں پڑتا۔

(۱) حدیث: "لا تمسوہ طیبا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کوئی محرم سر درد کے علاج کے طور پر اپنے سر میں وسمہ (نیل کے پتے جن سے خضاب لگایا جاتا ہے) کا خضاب لگالے تو اس پر اپنا سر ڈھانکنے کی بناپر جزاء لازم ہوگی۔ ابن ہمام کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، یعنی اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ سر ڈھانکنا تمام ائمہ کے نزدیک موجب جزاء ہے، مگر یہاں تذکرہ چونکہ علاج کا ہے، اس بناپر صرف جزاء کا ذکر کیا گیا، دم کا نہیں، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اس میں صدقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ بال کو نرم کرتا ہے، اور سر کے کیڑوں کو مارتا ہے، لیکن اگر کوئی خوشبودار تیل مثلاً بنفشہ اور چنبیلی کا تیل یا اسی طرح کوئی اور تیل مثلاً بان اور گلاب کا تیل استعمال کرلے تو بالاتفاق اس پر دم واجب ہے، اس لئے کہ یہ خوشبو ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جب خوشبو کے طور پر اس کا استعمال ہو، لیکن اگر کوئی اپنے زخم میں یا پاؤں کے پھٹن میں بطور دوا ان کا استعمال کرے تو اس پر کفارہ واجب نہیں، اس لئے کہ مذکورہ چیزیں بذات خود خوشبو نہیں، بلکہ خوشبو کی اصل ہیں یا ایک لحاظ سے خوشبو ہیں، اس لئے وجوب کفارہ کے لئے ان کا بطور خوشبو استعمال ضروری ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص مشک وغیرہ بطور دوا استعمال کرے تو بھی دم واجب ہے، اس لئے کہ یہ بذات خود خوشبو ہے[۱]۔

دسوقی کے حاشیہ میں ہے کہ جسم، اندرونی ہتھیلی اور پاؤں پر بلا ضرورت تیل لگانا حرام ہے، خواہ پورے عضو پر لگایا جائے یا کچھ پر، ہاں اگر ضرورت ہو تو حرام نہیں ہے، رہی فدیہ کی بات تو اگر تیل خوشبودار ہو تو بہر صورت اس پر فدیہ واجب ہے، خواہ ضرورت کی بناپر لگایا جائے یا بلاضرورت اور اگر خوشبودار نہ ہو تو بلاضرورت استعمال کرنے پر فدیہ ہوگا، اور ضرورت کی بناپر استعمال کیا جائے تو دو قول

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۲۵، ۲۲۷ طبع دار صادر۔

ہیں، سرمہ خوشبودار ہوتو محرم کے لئے اس کا استعمال بھی حرام ہے، خواہ محرم مرد ہو یا عورت، بشرطیکہ اس کا استعمال بلاضرورت مثلاً بغرض زینت کیا گیا ہو لیکن اگر گرمی وغیرہ کی ضرورت سے استعمال کیا جائے تو حرام نہیں ہے لیکن استعمال کرنے والے پر فدیہ بہرصورت لازم ہے، خواہ ضرورت کی بنا پر استعمال کرے یا بلاضرورت، اور اگر سرمہ میں خوشبو نہ ہو تو ضرورت کی صورت میں فدیہ نہیں ہے، بلاضرورت ہو تو فدیہ ہے[۱]۔

شربینی شافعی کی ''الاقناع'' میں ہے کہ محرم کے لئے خوشبو کا استعمال حرام ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، چاہے ناک کی خرابی کے باعث وہ ایسی چیز کو بدبودار محسوس کرے جو عموماً خوشبو کے لئے استعمال ہوتی ہے، اگر چہ وہ خوشبو کسی دوسری خوشبو مثلاً مشک، عود، کافور، ورس اور زعفران کے ساتھ ملا دی گئی ہو اور چاہے اس کا مقصد رنگ یا دوا ہی رہا ہو اور چاہے یہ خوشبو اس کے لباس میں استعمال ہوئی ہو یا اس کے بدن میں، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: ''ولا تلبسوا من الثیاب مامسه ورس أو زعفران''[۲] (ایسے کپڑے استعمال نہ کرو جس پر ورس یا زعفران لگا ہو)، اسی طرح خواہ خوشبو کا استعمال کھانے میں ہوا ہو یا ناک یا حقنہ کے ذریعہ، یہ تمام صورتیں حرام ہیں اور ان میں فدیہ واجب ہے۔

البتہ اگر خوشبو کسی چیز میں مل کر اپنی مہک، مزہ اور رنگ کھودے، مثلاً دوا میں ملا دی جائے تو اس کا استعمال اور کھانا جائز ہے، اس پر فدیہ نہیں ہے، اسی طرح جو چیز بالعموم غذا یا دوا کے مقصد سے استعمال کی جاتی ہے، اس کا استعمال حرام نہیں ہے اور نہ اس میں فدیہ واجب ہے، اگر چہ اس میں خوشبو موجود ہو، مثلاً سیب، سنبل، اور دیگر خوشبودار چیزیں مثلاً مصطگی (ایک قسم کا زرد گوند جو پستے کے درخت سے نکلتا ہے) وغیرہ، اس لئے کہ جو چیزیں غذا یا دوا کے طور پر استعمال ہوتی ہیں، ان میں فدیہ نہیں ہے[۱]۔

ابن قدامہ کی ''المغنی'' میں ہے کہ کسی خوشبودار چیز سے علاج کرنا محرم کے لئے حرام ہے، البتہ جس میں خوشبو نہ ہو مثلاً زیتون اور تل کا تیل، گھی، چربی اور روغن بان وغیرہ تو اثرم نقل کرتے ہیں کہ امام احمد سے زیتون اور تل کے تیل کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ضرورت کے وقت محرم ان کو استعمال کرسکتا ہے، اور کھائی جانے والی چیز کو محرم دوا کے طور پر بھی استعمال کرسکتا ہے۔

حضرت ابن عمر کے بارے منقول ہے کہ ایک بار حالت احرام میں ان کو سر کا درد ہوا تو لوگوں نے عرض کیا کہ ہم آپ کے سر پر گھی کی مالش کردیں؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، لوگوں نے پوچھا کیا آپ اس کو کھاتے نہیں ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: کھانا اور مالش کرنا ایک حکم میں نہیں ہے۔ حضرت مجاہد کی رائے یہ ہے کہ اگر دوا کے طور پر اس کا استعمال ہو تو کفارہ واجب ہوگا[۲]۔

علاج کے اثرات ضمان پر:

۱۲ - حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس شخص کے ساتھ زیادتی کی گئی، وہ اگر اپنے زخم کا علاج نہ کرے اور مر جائے تو اس کا ضمان ظلم کرنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ علاج نہ واجب ہے نہ مستحب، اس بنا پر اس کا ترک سبب قتل نہیں قرار پاسکتا۔

شافعیہ نے مہلک اور غیر مہلک زخم کے درمیان فرق کیا ہے، وہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۔

(۲) حدیث: ''لا تلبسوا من الثیاب مامسه ورس أو زعفران'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الاقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۲۳۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۵، ۳۲۲ طبع ریاض الحدیثہ۔

اس طرح کہ اگر ظلماً زخمی کیا جانے والا مہلک زخم کا علاج نہ کرے اور مرجائے تو ظالم پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں علاج کے باوجود صحت کا یقین نہیں تھا، لیکن اگر زخم مہلک نہ ہو اور علاج نہ کرے اور مرجائے تو ظالم پر ضمان نہ ہوگا[1]۔

تعویذ گنڈوں سے علاج:

۱۳ - تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جھاڑ پھونک سے علاج تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے: یہ کہ کلام الٰہی یا اسماء وصفات الٰہیہ کا استعمال ہوا ہو، اس کی زبان عربی ہو یا کوئی مانوس زبان جس کو علاج اور جھاڑ پھونک کرنے والا جانتا اور سمجھتا ہو۔ اور وہ یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ جھاڑ پھونک کے الفاظ بذات خود کوئی اثر نہیں رکھتے اور خدا کے حکم کے بغیر یہ کوئی اثر نہیں دکھا سکتے۔ حضرت عوف بن مالکؓ سے مروی ہے: ''كنا نرقي في الجاهلية فقلنا: يا رسول الله كيف ترى في ذلک؟ فقال: اعرضوا عليّ رقاكم، لابأس بالرقى مالم يكن فيه شرک''[2] (ہم جاہلیت میں جھاڑ پھونک کرتے تھے، تو ہم نے حضور ﷺ سے دریافت کیا یا رسول اللہ! آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے سامنے اپنے جھاڑ پھونک کے الفاظ پیش کرو اگر ان میں شرک نہ ہو تو حرج نہیں)، ایسے الفاظ جن کے معنی معلوم نہ ہوں ان کے بارے میں اطمینان نہیں کہ کہیں شرک پر مبنی نہ ہوں، اس لئے احتیاطاً ان کو استعمال کرنے کی اجازت

---

(۱) حواشی الشروانی وابن القاسم علی التحفہ ۸/ ۳۸۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۴، کشاف القناع ۵/ ۵۰۵، الإنصاف ۹/ ۴۳۳۔

(۲) حدیث عوف بن مالکؓ: ''كنا نرقي في الجاهلية'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں ہے۔

ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جھاڑ پھونک کے ذریعہ علاج صرف نظر لگنے اور کیڑے وغیرہ کے کاٹ لینے میں درست ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے: ''لا رقية إلا من عين أو حمة''[1] (جھاڑ پھونک کا استعمال صرف نظر بد یا ڈنک میں درست ہے) مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث پاک میں ''حصر'' کا مطلب یہ ہے کہ جھاڑ پھونک کی محتاج چیزوں میں مذکورہ دونوں چیزیں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں یا مقصود افضلیت کا بیان ہے، یعنی ان دونوں چیزوں میں جھاڑ پھونک کا علاج افضل ہے، اور یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ کسی اور چیز میں ایسا کرنا زیادہ نفع بخش نہیں ہوتا، جیسا کہ کہا گیا ہے: ''لا سيف إلا ذو الفقار'' (ذو الفقار کے سوا کوئی تلوار نہیں)۔

ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ مصیبت سے قبل جھاڑ پھونک کرنا ممنوع ہے اور مصیبت کے بعد جائز ہے، ابن عبد البر اور بیہقی وغیرہ نے اس کا ذکر کیا ہے، اس کی دلیل ایک حدیث ہے جس کو حضرت ابن مسعودؓ نے مرفوعاً نقل کیا ہے: ''إن الرقى والتمائم والتولة شرک''[2] (جھاڑ پھونک، تعویذ اور گنڈہ سب شرک ہے)، مگر اس کا بھی جواب دیا گیا ہے کہ یہ شرک اس وقت تھا جب لوگ دفع مضرت اور جلب منفعت کی امید غیر اللہ سے رکھتے تھے، اس

---

(۱) حدیث: ''لا رقية إلا من عين أو حمة'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند میں اختلاف ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے (فتح الباری ۱۰/ ۱۵۶ طبع السلفیہ) میں بیان کیا ہے، مگر اس روایت کے محفوظ ہونے کے پہلو کو راجح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث ابن مسعودؓ: ''إن الرقى والتمائم والتولة شرک'' کی روایت احمد (۱/ ۳۸۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۲۱۷، ۲۱۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

لئے اس حکم میں وہ عمل نہیں آسکتا جس میں خدا کا کلام اور اس کے اسماء حسنی کا ذکر ہو، احادیث میں مصیبت سے قبل بھی ایسی چیزوں کے استعمال کا ثبوت ملتا ہے، حضرت عائشہ صدیقہ ؓ فرماتی ہیں: "أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه نفث في كفيه بـ (قل هو الله احد) و(بالمعوذتين) ثم يمسح بهما وجهه"[۱] (نبی کریم ﷺ جب اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے تشریف لاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں پر قل ہو اللہ احد اور معوذتین پڑھ کر پھونک مارتے تھے، پھر دونوں ہتھیلیوں کو اپنے چہرۂ انور پر پھیر لیتے تھے)۔

حضرت ابن عباس ؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان يعوّذ الحسن والحسين بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامّة"[۲] (نبی کریم ﷺ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو ہر شیطان اور زہریلے جانور سے خدا کے کلمات تامہ کی پناہ میں دیتے تھے)۔

ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے جھاڑ پھونک کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ کتاب اللہ اور معروف ذکر اللہ کے ذریعہ جھاڑ پھونک کیا جائے تو مضائقہ نہیں، میں نے کہا: کیا اہل کتاب کچھ پڑھ کر مسلمانوں پر پھونک سکتے ہیں؟ تو فرمایا: ہاں اگر وہ کتاب اللہ اور ذکر اللہ پر مشتمل الفاظ پڑھیں تو حرج نہیں۔ ابن التین کہتے ہیں کہ معوذات اور اسماء الٰہیہ وغیرہ پر مشتمل جھاڑ پھونک روحانی علاج ہے، جب یہ نیک لوگوں کی زبان سے جاری ہوتا ہے تو اللہ کے حکم سے شفاء حاصل ہوتی ہے، لیکن جب اس قسم کا علاج کم و نادر ہوگیا تو لوگ جسمانی علاج کی طرف متوجہ ہوگئے[۱]۔

(۱) حدیث: "كان إذا أوى إلى فراشه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان يعوذ الحسن والحسين بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامّة" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۰۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، ۴۴۲، الفتاوی الحدیثیہ رص ۸۸، کشاف القناع ۲/ ۷۷۔

تدبیر

تعریف:

۱ - "دبّر الرجل عبده تدبیرا" اس شخص نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، یعنی اس کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کیا، "التدبیر في الأمر" کے معنی ہیں: انجام کار پر نظر رکھنا، "تدبیر" کے معنی یہ بھی ہیں: غلام کا موت کے بعد آزاد ہونا[۱]۔

شرعی معنی اس آخری معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۲ -"تدبیر" عتق (غلام کی آزادی) ہی کی ایک قسم ہے اور عتق شریعت میں مطلوب ہے، یہ ایک بڑی عبادت ہے، یہ غلطیوں میں کفارہ بھی بنتا ہے، بعض شکلوں میں واجب ہوتا ہے، مثلاً قتل خطا اور کفارۂ یمین وغیرہ میں اور بعض صورتوں میں مستحب[۳]، مثلاً مالکیہ کے نزدیک قتل عمد اور دیگر تمام گناہوں میں غلام آزاد کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ عتق بڑی نیکیوں میں سے ایک ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ"[۴] (بے شک نیکیاں مٹا دیتی ہیں بدیوں کو)۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح مادۂ "دبر"۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۸۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۹، ۳۸۲۔

(۴) سورۂ ہود / ۱۱۴۔

اکثر اہل علم کے نزدیک آقا کے مرنے کے بعد مدبر اس کے ثلث مال سے آزاد ہوگا، جبکہ بعض علماء کی رائے میں میت کے پورے مال سے آزاد ہوگا، یہ رائے حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ کی ہے[۱]۔

مشروعیت کی حکمت:

۳- "تدبیر" کا عمل آقا کی موت کے بعد اس غلام کی آزادی کا ذریعہ بنتا ہے جس کو مدبر بنایا گیا ہو اور شارع کو غلاموں کی آزادی بے انتہا پسندیدہ ہے، اور تدبیر اس کا ایک آسان طریقہ ہے، اس لئے کہ آقا کو تدبیر کے باوجود تا حیات غلام کا فائدہ پہنچتا ہے، اور مرنے کے بعد تدبیر اس کے لئے قرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔

تدبیر کے الفاظ:

۴- تدبیر ہر ایسے لفظ سے ہوسکتی ہے جو آقا کی موت کے بعد غلام کے لئے آزادی کو ثابت کرے، مثلاً معلق طور پر کہے کہ "جب میں مرجاؤں تو تم آزاد ہو" یا مستقبل کی طرف منسوب کرکے کہے کہ "تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو" کسی جملہ سے اس کا حکم اسی وقت ثابت ہوگا جب وہ جملہ ایسے شخص کی زبان سے نکلا ہو جس کو بطور وصیت تبرع واحسان کرنے کی اہلیت ہو۔

تدبیر کے اثرات:

۵-تدبیر پر مرتب ہونے والے اثرات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مدبر بنانے کے بعد غلام نہ بیچا جاسکتا ہے، نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے، نہ رہن رکھا جاسکتا ہے اور

(۱) المغنی ۹/ ۳۸۷۔

نہ بغیر اعتاق یا عقد کتابت کے وہ ملکیت سے خارج ہوسکتا ہے، ہاں اس سے خدمت لی جائے گی، اس کو اجرت پر بھی لگایا جاسکتا ہے، اس کی کمائی اور دیت کا زیادہ حق دار اس کا آقا ہے، ''خرقی'' کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے اور امام احمد نے بھی اسی رائے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

شافعیہ کا مسلک اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ دین وغیرہ کی ضرورت میں مدبر کو فروخت کیا جاسکتا ہے، اسی طرح آقا بوقت ضرورت اور بلا ضرورت اس کو بیچ سکتا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''أن رجلا أعتق مملوكاً له عن دبر، فاحتاج، فقال رسول الله ﷺ: من يشتريه مني، فباعه من نعيم بن عبدالله بثمانمائة درهم، فدفعها إليه وقال: أنت أحوج منه'' متفق عليه[1] (ایک شخص نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، پھر وہ محتاج ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے اعلان فرمایا: کون اس غلام کو مجھ سے خریدے گا؟ چنانچہ حضرت نعیم بن عبد اللہ کے ہاتھ آٹھ سو درہم میں آپ ﷺ نے اس کو فروخت کردیا اور یہ رقم اس شخص کے حوالہ کردی اور فرمایا کہ تم کو اس کی زیادہ ضرورت ہے)۔

شافعیہ نے اس حدیث میں ''حاجت'' کی تفسیر ''دین'' سے کی ہے، لیکن یہ کوئی قید احترازی نہیں ہے بلکہ محض اتفاقی ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی ایک مدبرہ باندی کو فروخت کیا اور اس عہد میں موجود کسی صحابی نے حضرت عائشہؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں کی[2]۔

تدبیر کو باطل کرنے والی چیزیں:

۶ ۔ بعض صورتوں میں ''تدبیر'' باطل ہوجاتی ہے، مثلاً مدبَّر اپنے آقا کو قتل کردے یا یہ کہ آقا کا پورا ترکہ دین میں ڈوبا ہو، اس بارے میں مختلف فقہی مذاہب میں بہت سے احکام اور مسائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں، لیکن آج ''غلامی'' کا وجود نہیں رہا اس لئے ان تفصیلات کی حاجت بھی نہیں رہی۔

تدخین

دیکھئے: ''تبغ''۔

تدلیس

دیکھئے: ''تعلیم وتعلم''۔

---

(۱) حدیث: ''أن رجلا أعتق مملوكا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بیہقی کے ہیں (۱۰/ ۳۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۳۲،۳۳،۳۳ القلیوبی ۴/ ۵۹، الدسوقی ۴/ ۳۸۵، المغنی ۹/ ۳۹۳۔

تدلیس

تعریف:

۱-"تدلیس"، "دلّس" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "دلّس فی البیع" اس نے بیع میں سامان کا عیب چھپایا، بلکہ کسی بھی چیز میں جب انسان اس کا عیب ظاہر نہ کرے تو اس کو "تدلیس" کہیں گے۔

بیع میں تدلیس کا مطلب ہے: سامان کا عیب خریدار سے چھپانا۔

ازہری کہتے ہیں کہ یہیں سے "تدلیس فی الإسناد" بھی استعمال ہوا ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی یہ لفظ عیب چھپانے کے معنی ہی میں استعمال ہوتا ہے، صاحب "المغرب" کہتے ہیں کہ خریدار سے عیب چھپانے کا نام "تدلیس" ہے۔

محدثین کے نزدیک تدلیس کی دو قسمیں ہیں:

اول: "تدلیس الإسناد" یعنی محدث ایسے راوی سے جس سے اس کی ملاقات ہو کوئی حدیث روایت کرے جس کو اس سے سنا نہ ہو اور لفظ ایسا اختیار کرے جس سے سماع کا وہم ہو، یا ایسے شخص سے روایت کرے جس سے معاصرت ہو لیکن ملاقات نہ ہو اور لفظ ایسا اختیار کرے جس سے ملاقات یا سماع کا وہم ہو۔

دوم: "تدلیس الشیوخ" یعنی محدث کسی شیخ سے اس سے سنی ہوئی حدیث روایت کرے، لیکن بوقت روایت وہ شیخ کا وہ نام یا کنیت یا وصف ذکر کرے جس سے وہ لوگوں میں معروف نہ ہو، تاکہ لوگ اسے پہچان نہ سکیں[1]۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب مادۂ "دلس"۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خلابت:

۲- "خلابة" کے معنی ہیں: دھوکہ دینا، ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں: زبان سے فریب دینا[2]۔

خلابۃ تدلیس کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ دھوکہ جس طرح عیب چھپا کر دیا جاتا ہے، اسی طرح جھوٹ بول کر بھی دیا جاتا ہے، اور بھی دوسری طرح دھوکہ دیا جا سکتا ہے۔

ب-تلبیس:

۳- "تلبیس"، "لَبْس" سے ہے، یعنی کسی چیز کو خلط ملط کرنا، کہا جاتا ہے: "لَبس علیه الأمر یلبسه لبساً، فالتبس" یعنی اس نے معاملہ کو ایسا خلط ملط کیا کہ اس کی واقعی نوعیت اوجھل ہوگئی، "تلبیس" تدلیس اور تخلیط کی طرح ہے، اس پر تشدید مبالغہ کے لئے ہے[3]۔

تلبیس مذکورہ معنی ومفہوم کے اعتبار سے تدلیس کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تدلیس "کتمان عیب" کے ذریعہ ہوتی ہے، جبکہ تلبیس کتمانِ عیب کے علاوہ ایسے صفات وواقعات وغیرہ کو چھپا کر بھی ہوتی ہے جو صحیح نہ ہوں۔

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۷۷، تدریب الراوی رص ۱۳۹، ۱۴۳ طبع اول ۱۳۷۹ھ مطابق ۱۹۵۹ء۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ "خلب"۔

(۳) لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ "لبس"۔

ج-تغریر:

۴-"تغریر"، "غرر" سے ہے، کہا جاتا ہے: "غرّر بنفسه وماله تغریراً وتغرة، اس نے اپنی جان اور مال کو انجانے میں خطرہ کا نشانہ بنادیا، کہا جاتا ہے، غره، یغره، غراً وغروراً وغرة، یعنی اس نے اس کو فریب دیا اور جھوٹی امید دلائی۔

"تغریر" کا اصطلاحی معنی ہے: کسی شخص کو غرر میں ڈالنا، اور "غرر" اس چیز کو کہتے ہیں جس کا انجام آدمی سے مخفی ہو[1]۔

اس لحاظ سے "تغریر" میں "تدلیس" کے بالمقابل زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ فریب کبھی کسی عیب پر پردہ ڈال کر دیا جاتا ہے، اور کبھی دوسرے ان طریقوں سے ہوتا ہے جن میں انجام سے واقفیت نہیں ہوتی۔

د-غش:

۵-یہ "الغش" کا اسم ہے، اور یہ "غشّه" کا مصدر ہے، "غشه" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے ساتھ واقعی خیرخواہانہ سلوک نہ برتے، بلکہ خلاف مصلحت چیز کو اس کے سامنے مزین کر کے پیش کرے یا مافی الضمیر کے خلاف اظہار کرے[2]۔

اس میں تدلیس کے مقابلے میں زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ تدلیس کتمان عیب کے ساتھ خاص ہے۔

شرعی حکم:

۶-باتفاق فقہاء تدلیس ازروئے نص حرام ہے، بہت سی احادیث میں اس کی صراحت آئی ہے، ارشاد نبوی ہے: "البیعان بالخیار ما لم یتفرقا، فإن صدقا وبینا بورک لهما، وإن کذبا وکتما محق برکة بیعهما"[1] (عاقدین جب تک الگ نہ ہوں ان کو خیار حاصل ہے، اگر دونوں صداقت اور حقیقت بیانی سے کام لیں تو دونوں کے لئے باعث برکت ہوگا، اور اگر دونوں کذب اور کتمان حقیقت سے کام لیں تو ان کے معاملہ کی برکت ختم کردی جائے گی)۔

نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من باع عیبا لم یبینه لم یزل في مقت الله، ولم تزل الملائکة تلعنه"[2] (جو آدمی کسی عیب دار چیز کو بغیر عیب ظاہر کئے فروخت کردے وہ ہمیشہ غضب الٰہی میں رہے گا، اور ملائکہ اس پر لعنت کرتے رہیں گے)۔

حضور ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: "من غشنا فلیس منا"[3] (جو ہمارے ساتھ کھوٹ کرے وہ ہم میں سے نہیں)۔

اسی بنا پر اگر کوئی شخص تدلیس کرے تو حاکم اس کو سزا دے گا، اس لئے کہ مدلس حق العباد اور حق اللہ دونوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔

معاملات میں تدلیس:

۷-فقہاء میں اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس تدلیس کی بنا پر مبیع کے ثمن میں فرق پڑے ایسے معاملات میں خیار ثابت ہوگا، مثلاً بائع بیع سے قبل بکری یا کسی جانور کا دودھ تھن میں چھوڑ دے تا کہ

---

(۱) متن اللغہ، المبسوط ۱۳/ ۱۹۴، المہذب ۱/ ۲۶۲۔

(۲) القاموس، المصباح مادہ "غش"۔

---

(۱) حدیث: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من باع عیبا لم یبینه لم یزل في مقت الله......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری "الزوائد" میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں بقیہ بن الولید ہیں اور وہ مدلس ہیں، ان کے شیخ ضعیف ہیں۔

(۳) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مشتری سمجھے کہ زیادہ دودھ دینے والا جانور ہے یا مبیع پر کوئی اچھا رنگ وروغن چڑھادے، ثبوت خیار کے باب میں بعض صورتوں کے اندر فقہاء کا اختلاف ہے۔

جو فقہاء تصریہ (یعنی تھن میں دودھ روک دینے) کی بناپر مشتری کو خیار دیتے ہیں، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "من اشتری شاة مصراة فهو بخير النظرين: إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها و صاعا من تمر"[۱] (جو شخص دودھ روکی ہوئی بکری خریدے اس کو دوصورتوں میں جو بہتر لگے اختیار ہے، چاہے تو بکری کو روک لے اور اگر چاہے تو بکری اور ایک صاع کھجور واپس کردے)۔

اسی پر دوسری صورتوں کو بھی قیاس کیا گیا ہے اور وہ بائع کا ہر وہ فعل ہے جس سے مشتری کو مبیع کے کمال کا گمان ہو لیکن وہ اس میں فی الواقع نہ پایا جاتا ہو، اس لئے کہ خیار خاص "تصریہ" کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ "تصریہ" کے عمل میں جو دھوکہ اور فریب کا پہلو ہے اس سے متعلق ہے[۲]۔

بوجہ تدلیس ردعقد کی شرط:

۸-محض تدلیس کی بناپر خیار ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ شرط یہ ہے کہ فریق ثانی کو عقد سے قبل عیب کا علم نہ ہو، اگر علم ہو تو خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ خود رضامند تھا، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ عیب ظاہر نہ ہو یا اس کو جاننا آسان نہ ہو۔

(۱) حدیث: "من اشترى شاة مصراة فهو بخير النظرين، إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعا من تمر لا سمراء" کی روایت مسلم ۳/۱۱۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/۴۶۹، جواہر الإکلیل ۲/۴۲، المغنی ۴/۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۲۸، الفروع ۴/۹۳۔

خیار تدلیس ہر عقد معاوضہ میں حاصل ہوگا، مثلاً بیع، اجارہ، اقرار کا بدل صلح اور قصاص کا بدل صلح[۱]۔

تدلیس قولی:

۹-معاملات میں تدلیس قولی کا حکم بھی وہی ہے جو تدلیس فعلی کا ہے، مثلاً امانات کی بیع یعنی بیع مرابحہ، بیع تولیہ اور بیع حطیطہ میں کوئی شخص غلط قیمت بتائے تو اس میں بھی خیار تدلیس ثابت ہوگا[۲]۔

عقد نکاح میں تدلیس:

۱۰- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس طرف گئے ہیں کہ عقد نکاح میں زوجین میں سے کوئی اگر دوسرے کے ساتھ تدلیس کرے، یعنی کوئی عیب چھپادے تو اس میں خیار ثابت ہوگا، اگر فریق ثانی کو بوقت عقد یا قبل از عقد وہ عیب معلوم نہ ہو، یا یہ کہ زوجین میں سے کسی نے عین بوقت عقد دوسری جانب کسی اچھی صفت کی شرط لگائی، مثلاً اسلام کی یا لڑکی کے باکرہ ہونے کی یا جوانی کی وغیرہ، اور شرط نہیں پائی گئی تو فریب خوردہ فریق کو دوسری جانب سے ہونے والی بدعہدی کی بناپر فسخ نکاح کا اختیار رہوگا[۳]۔

حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ نکاح ہوجانے کے بعد کسی عیب کی بناپر زوجین میں سے کسی کو فسخ نکاح کا خیار حاصل نہ ہوگا، ان کے نزدیک نکاح ایک ایسا عقد ہے جو قابل فسخ نہیں ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب موت کی بناپر منفعت کا

(۱) سابقہ مراجع، مطالب اولی النہی ۳/۱۰۵، مغنی المحتاج ۲/۶۴، الفروع ۴/۹۳، ابن عابدین ۴/۷۱، الزرقانی ۵/۱۸۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/۴۷۰، شرح الزرقانی ۵/۱۳۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/۱۷۶، ۱۸۳، مغنی المحتاج ۳/۲۰۲، ۲۰۸، قلیوبی ۳/۲۶۱، مطالب اولی النہی ۵/۱۴۱، ۱۵۰، الزرقانی ۳/۲۳۵، ۲۴۳، المغنی ۶/۶۵۰۔

بالکلیہ خاتمہ فسخ نکاح کا موجب نہیں بنتا تو عیوب کی بناپر منفعت کا نقص بدرجۂ اولیٰ فسخ نکاح کا موجب نہ ہوگا، دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بعد زوجین کا باہم نفع اندوز ہونا ثمرۂ عقد ہے، جبکہ واجب صرف اس پر قدرت کا پایا جانا ہے، اور وہ حاصل ہے۔

امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ عورت میں کسی عیب کی بناپر شوہر کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، البتہ عورت کو شوہر میں تین عیوب جنون، جذام اور برص میں سے کوئی عیب پائے جانے کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو شوہر کے ساتھ رہنا منظور کرے اور چاہے تو اس سے علاحدگی کا مقدمہ دائر کردے، اس لئے کہ اس صورت میں عورت کو شوہر میں عیب کی وجہ سے اپنا حق وصول کرنا دشوار ہے، جیسے کہ شوہر کے مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) اور نامرد ہونے کی صورت میں عورت اپنا حق شوہر سے وصول نہیں کرسکتی ہے، (اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا)، برخلاف مرد کے کہ اس کو کسی صورت میں خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ طلاق کے ذریعہ اپنے کو ضرر سے بچا سکتا ہے [1]۔

جن عیوب کی بناپر نکاح میں ثبوت خیار کی بات آتی ہے اس کی تفصیل کا محل "کتاب النکاح" ہے۔

فسخ نکاح کی بناپر سقوط مہر:

۱۱ - عیب کی بناپر فسخ نکاح کے قائل تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ دخول یا خلوت صحیحہ سے قبل فسخ نکاح کی صورت میں مہر ساقط ہوجائے گا۔

ان کا کہنا ہے کہ اگر شوہر کے عیب کی بناپر عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ خود طالب فسخ ہے، اور اگر عیب عورت میں ہو تو چونکہ سبب فسخ خود اس کے اندر موجود ہے،

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۶، ۲۷، فتح القدیر ۳/ ۱۳۳، ۱۳۴ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، ابن عابدین ۲/ ۵۹۳۔

اس لئے گویا وہی فسخ نکاح کی ذمہ دار ہے، کیونکہ قبل از عقد اس نے اپنا عیب چھپا کر شوہر کو دھوکہ دیا تھا، (اس بناپر اس کو کچھ نہیں ملے گا)۔

البتہ اگر عیب کا پتہ دخول کے بعد چلا، اور پھر فسخ ہوا تو عورت کو مہر ملے گا، اس لئے کہ عقد کی بناپر جو وجوب مہر ہوا تھا وہ دخول کے بعد مؤکد ہوگیا، اس لئے مہر اس کے بعد پائی جانے والی کسی چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا [1]۔

دھوکہ باز کو دیئے ہوئے مال کی واپسی:

۱۲ - عورت کے کسی عیب کی بناپر دخول کے بعد اگر شوہر فسخ نکاح کرلے تو ادا کردہ مہر وہ دھوکہ دینے والے شخص سے واپس لے گا، خواہ یہ دھوکہ خود عورت نے دیا ہو یا اس کے وکیل یا ولی نے اس لئے کہ انہوں نے ساتھ پائے جانے والے عیب کو مخفی رکھ کر شوہر کو دھوکہ دیا، مالکیہ اور حنابلہ کا موقف یہی ہے، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے [2]۔

امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ مہر کی واپسی نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد نکاح کے بعد جو جنسی منفعت شوہر کا حق تھا، وہ اس کو حاصل ہو چکا ہے، اس لئے اس کے عوض کی واپسی کا اسے کوئی حق نہیں ہے، اور اگر عیب عقد کے بعد پیدا ہو تب تو بالیقین مہر واپس نہیں لے سکتا [3]۔

رہا یہ کہ کیا خیار عیب کی بقاء کے لئے تاخیر کی گنجائش ہے؟ اور کیا اس میں فسخ نکاح کے لئے باقاعدہ حاکم کے فیصلے کی ضرورت ہے؟ اور دھوکہ کی صورت میں پیدا ہونے والی اولاد کا حکم کیا ہے؟ ان تمام سوالات کے جوابات کے لئے "تغریر" اور "فسخ" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۴، ۲۰۵، شرح الزرقانی ۳/ ۲۴۳، ۲۴۴، المغنی ۶/ ۶۵۵۔
(۲) الزرقانی ۳/ ۲۴۴، المغنی ۶/ ۶۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۸۱۔

شرط کی خلاف ورزی کے ذریعہ دھوکہ دیا گیا شخص:

۱۳ - اگر بوقت عقد زوجین میں سے ایک نے دوسری جانب کسی ایسے وصف کمال کی شرط لگائی جس کے فقدان سے صحت نکاح پر اثر نہیں پڑتا، مثلاً لڑکی کے کنوارپن، جوانی اور اسلام کی شرط لگائی، یا کسی ایسے عیب کی نفی مشروط کی جس میں حق خیار نہیں ملتا، مثلاً لڑکی کے کانی یا گونگی نہ ہونے کی شرط لگائی، یا کوئی ایسی شرط لگائی جو نہ کمال ہو اور نہ نقص، مثلاً لڑکی لمبی ہو، گوری ہو، گندمی ہو، وغیرہ، اور عقد کے بعد شرط نہیں پائی گئی تو نکاح درست ہوگا، مگر شرط لگانے والے عاقد کو خیار فسخ حاصل ہوگا[1]۔

جمہور کا نقطۂ نظر یہی ہے، باقی اختلافات وتفصیلات کے لئے ''تعزیر اور شرط'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں خیار ثابت نہ ہوگا۔

فتح القدیر میں ہے کہ اگر کسی نے عورت میں وصف مرغوب مثلاً بکارت، حسن وجمال، چستی وستعدی یا صغرسنی کی شرط لگائی ہو، اور عقد کے بعد وہ عورت ثیبہ، بوڑھی اور بدشکل نکلے، جس کا ایک مونڈھا جھکا ہوا ہو، منہ سے رال ٹپک رہی ہو، بھونڈی ناک والی اور عقل سے محروم ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک شوہر کو خیار حاصل نہ ہوگا[2]۔

مدلس کی سزا:

۱۴ - مدلس کی سزا تعزیر ہے، حاکم اپنی صوابدید سے جو مناسب سمجھے اس کو سزا دے، تاکہ وہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۸، المغنی ۶/ ۵۲۶، الزرقانی ۳/ ۲۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۳۳ دار احیاء التراث العربی لبنان بیروت۔

''مواہب الجلیل'' میں امام مالک کا قول نقل کیا گیا ہے کہ جو شخص کسی عیب دار چیز کو چھپا کر بیچ دے وہ دھوکہ باز اور مدلس ہے، اس کو سزا دی جائے گی۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص اپنے مسلمان بھائی کے ساتھ دغا کرے، دھوکہ دے یا عیب چھپا کر معاملہ کرے تو وہ معاملہ بھی رد ہے، اور اس کو سزا دینا بھی واجب ہے، اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ حق ہیں، سزا دینا اللہ کا حق ہے، تاکہ لوگ حدود اللہ سے تجاوز نہ کریں اور معاملہ رد کرنے کا حکم فریب خوردہ کا حق ہے، اس لئے دونوں اپنی جگہ مستقل ہیں، ایک کی طرف سے دوسرا کافی نہ ہوگا[1]۔

مدلس کی تعزیر کا مسئلہ ہر اس معصیت کی طرح جس میں حد اور کفارہ نہیں ہے ائمہ کا اتفاقی مسئلہ ہے، (تمام ائمہ کے نزدیک مدلس کی تعزیر واجب ہے)[2]۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۴۳۹، شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

(۲) قلیوبی ۴/ ۲۰۵، ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۳۱۔

تدمیہ

تعریف:

۱- تدمیۃ لغت میں "دمّیتہ تدمیۃ" سے ہے، اس کے معنی ہیں: میں نے اس کو مارا یہاں تک کہ اس سے خون نکل آیا، یہی معنی "أدمیتہ" کے بھی ہیں [1]۔

اصطلاح میں "تدمیہ" کا مطلب یہ ہے کہ مقتول اپنی موت سے قبل حادثۂ قتل کے بارے میں بیان دے کہ میرا خون فلاں پر ہے یا فلاں نے مجھے قتل کیا ہے۔

یہ خاص مالکیہ کی اصطلاح ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ "قسامت" کے تحت ملتا ہے، مگر ان کے یہاں اس نام کی کوئی اصطلاح نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دامیہ:

۲- "دامیۃ" ایسے زخم کو کہتے ہیں جو کھال کو اس قدر کمزور کردے کہ بغیر سر پھٹے اس سے خون جیسی چیز ٹپکے [2]۔

یہ ان دس زخموں میں سے ایک ہے جن کے خاص نام رکھے گئے ہیں، یہ مالکیہ کے اصطلاحی تدمیہ سے الگ چیز ہے، لیکن لغوی طور پر یہ اور تدمیہ ایک ہی باب سے ہیں۔

ب- إشعار:

۳- إشعار کے معنی ہیں: ہدی کے جانور اونٹ یا گائے کو نیزہ مار کر یا تیر پھینک کر یا کسی دھاردار آلے سے زخمی کر کے خون آلود کردینا، تاکہ پتہ چلے کہ یہ ہدی کا جانور ہے، اور لوگ اس سے تعرض نہ کریں [1]۔

لغوی طور پر إشعار بھی خون بہانا (تدمیہ) ہے، مگر یہ مالکیہ کے اصطلاحی تدمیہ سے الگ چیز ہے۔

اجمالی حکم:

۴- مالکیہ نے تدمیہ کو "لوث" میں سے یعنی ایسا ثبوت تسلیم کیا ہے جس سے قسامت ثابت ہوتی ہے، بشرطیکہ یہ بیان آزاد، مسلمان، عاقل بالغ شخص کی زبان سے صادر ہو، اور اس کے بیان پر دو عادل شخص گواہی دیں، اور مقتول اپنے اقرار پر آخر دم تک قائم رہا ہو، اور اس کے جسم پر زخم موجود ہو، اس صورت میں جبکہ مذکورہ تمام قیود پائی جائیں اس کا نام "تدمیہ حمراء" ہوگا، بشرطیکہ مقتول پر زخم موجود ہو، مار یا زہر کے نشانات بھی زخم ہی کے حکم میں ہیں، تدمیہ کا اعتبار کرنا یہ امام لیث بن سعد کا قول ہے۔

مگر ان کے علاوہ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مقتول کا بیان کہ میرا خون فلاں شخص کے ذمہ ہے محض دعویٰ ہے اور کسی کے محض دعویٰ کا اعتبار نہیں، اور ثبوت دعویٰ کے لئے یمین کافی نہیں، بلکہ اگر منکر قسم کھائے تو دعوی رد ہوسکتا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی شخص موت کے وقت خون بہانے کے تعلق سے جھوٹ بولنے کی جرأت نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ ایسا وقت ہے جس میں تجرح کرنے والا پشیمان ہوتا ہے اور ظالم اپنے ظلم

---

(۱) لسان العرب مادۂ "دمی"۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، دسوقی ۴/ ص ۲۶۵ طبع البابی الحلبی۔

(۱) لسان العرب مادۂ "شعر"۔

سے باز آجاتا ہے، اور چونکہ احکام کا مدار غلبۂ ظن پر ہے، اور انہوں نے اس کی تائید میں ذکر کیا ہے کہ خون کے مسئلہ میں احتیاط کی وجہ سے قسامت میں پچاس سخت قسمیں رکھی گئی ہیں، علاوہ ازیں عام طور پر قاتل لوگوں کی نگاہ سے قتل کو چھپانے کی کوشش کرتا ہے، اس لئے استحساناً مقتول کے بیان کا اعتبار ہوگا[1]۔

البتہ ''تدمیۂ بیضاء'' جس کے ساتھ زخم یا نشان ضرب موجود نہ ہو تو مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ قابل قبول نہیں، اگر کوئی میت حالت مرض میں کہے کہ فلاں نے مجھے قتل کیا ہے یا میرا خون فلاں کے ذمہ ہے اور اس پر نہ زخم ہو اور نہ نشان ضرب تو اس کا قول بغیر بینہ کے قبول نہیں کیا جائے گا[2]۔

اس کی تفصیل ''جنایات'' اور ''قسامت'' میں ہے۔

تدیین

دیکھئے: ''دیانت''۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۸، شرح الزرقانی ۸/ ۵۴۔

تذفیف

تعریف:

۱-''تذفیف'' (ذال اور دال کے ساتھ) لغت میں: زخمی کو قتل کرنا ہے۔ اور بعض کے نزدیک ''تذفیف'' کا معنی قتل میں جلدی کرنا ہے۔ کہتے ہیں: ''ذففت علی القتیل'' میں نے مقتول کو قتل کرنے میں جلدی کی، اور بولتے ہیں: ''ذففت علی الجریح'' میں نے زخمی کو قتل کرنے میں عجلت کی[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

تذفیف کے مختلف مواقع پر مختلف احکام ہیں۔

الف- جہاد کے موقع پر زخمیوں کا قتل:

۲-میدان جنگ میں کفار کے زخمیوں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کو زندہ چھوڑنا مسلمانوں کے لئے نقصان اور کفار کے لئے تقویت کا باعث ہوگا، تفصیل کے لئے ''جہاد'' کی اصطلاح دیکھی جائے[3]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''ذفف''، النظم المستعذب شرح غریب المہذب بذیل المہذب ۲/ ۲۱۹۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۵۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۷، المہذب ۲/ ۲۱۹، المغنی ۸/ ۱۰۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۷۷، السیاسۃ الشرعیۃ لإصلاح الراعی والرعیۃ لابن تیمیہ/ ص ۱۹۳ طبع دوم نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵ طبع الحلبی کشاف القناع ۳/ ۵۰۔

ب-باغی زخمیوں کا قتل:

۳- اگر باغی جنگ میں امام المسلمین سے شکست کھا جائیں اور میدان جنگ سے فرار اختیار کرلیں تو ان کے زخمیوں کا قتل جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ان کی مستقل جماعت موجود ہو تو بھاگنے والوں اور زخمیوں کا قتل جائز ہے، تاکہ وہ دوبارہ اپنی جماعت میں شامل نہ ہوسکیں، کیونکہ وہ اپنی شیرازہ بندی کرکے دوبارہ فتنہ کھڑا کرسکتے ہیں، اور اہل اسلام پر حملہ آور ہوسکتے ہیں، ان کی باقاعدہ جماعت ہونے کی صورت میں ان کے زخمیوں کا قتل محض اپنا دفاع ہوگا، اس لئے کہ اگر ان کو ختم نہیں کیا گیا تو وہ اپنی جماعت کے ساتھ مل جائیں گے اور دوبارہ مسلمانوں کے خلاف شر پر آمادہ ہوں گے [۱]، البتہ اگر ان کی کوئی باقاعدہ جماعت نہ ہو تو ان کے زخمیوں کا قتل حرام ہے، اس باب میں اصل حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جو انہوں نے جنگ جمل کے دن جاری فرمایا تھا: "لا تتبعوا مدبرا ولا تجهزوا علیٰ جریح ولاتقتلوا أسیراً، وإیاکم والنساء وإن شتمن أعراضکم وسببن أمراء کم" (کسی بھاگنے والے کا پیچھا نہ کرو، کسی زخمی کی جان نہ مارو، کسی قیدی کو قتل نہ کرو اور خبردار! عورتوں کے معاملے میں حد درجہ احتیاط کرو اگر چہ وہ گالیوں سے تمہاری ہتک عزت کریں، اور تمہارے امراء کو برا بھلا کہیں)۔ حنفیہ نے حضرت علیؓ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ باغیوں کی کوئی مستقل جماعت موجود نہ ہو [۲]۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ کی رائے نقل کی ہے کہ باغی زخمیوں اور بھاگنے والوں کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ مصلحت کے مطابق جو مناسب سمجھے فیصلہ کرے، جس میں ہوائے نفس اور جذبۂ انتقام کی تسکین کا دخل نہ ہو، اگر چہ ان کی مستقل جماعت موجود ہو [۱]۔

مذہب مالکی کا مدار امام کے اس آخری تیقن پر ہے کہ یہ زخمی پھر باغیوں کے ساتھ شامل ہوجائیں گے یا اس حادثہ سے سبق لیتے ہوئے امام کی اطاعت کرکے فرمانبردار مسلمانوں کی صف میں آجائیں گے، اگر امام کو اطمینان ہو کہ اب یہ بغاوت نہیں کریں گے تو شکست خوردہ لوگوں کا پیچھا کرنا یا ان کے زخمیوں کو قتل کرنا جائز نہیں، البتہ اگر امام کو ان کے باغیانہ مزاج کے بارے میں اطمینان نہ ہو تو شکست کھا کر بھاگنے والوں کا پیچھا بھی کیا جائے گا، اور ان کے زخمیوں کو قتل بھی کیا جائے گا، حصول مقصد کے لئے جنگی مصالح کا جو تقاضا ہو اس پر عمل کیا جائے گا [۲]۔

مالکیہ نے کسی ایسی جماعت کے وجود کی شرط نہیں لگائی جہاں یہ سمٹ کر جاسکتے ہوں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بنیاد مصلحت ہے [۳]، تفصیل "بغاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر باغیوں کی جماعت ان سے کافی دور ہو، جہاں یہ سمٹ کر تو جاسکتے ہوں، لیکن جنگ جاری رہتے ہوئے عادتاً اس جماعت کا ان تک پہنچنا متوقع نہ ہو یا یہ کہ غالب گمان ہو کہ وہ ان تک نہیں پہنچ سکتی تو ان کے زخمیوں کا قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی طرف سے شر کا خوف نہیں ہے، البتہ اگر امید ہو کہ یہ تیاری کرکے دوبارہ جنگ کے لئے آئیں گے تو ان کو قتل کردیا جائے گا، اور اگر ان کی جماعت قریب ہو، جو عادتاً جنگ جاری رہتے ہوئے ان

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۰، ۱۴۱، فتح القدیر ۴/ ۴۱۱۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۴۱۲ طبع بولاق۔

(۱) حاشیہ رد المحتار ۳/ ۳۶۵۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۹، ۳۰۰ طبع عیسی الحلبی۔
(۳) الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۲۹۔

کی مدد کرسکتی ہو تو بھاگتے ہوئے باغیوں کا پیچھا کرنا بھی جائز ہے، اور ان کے زخمیوں کا قتل بھی[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باغی جنگ چھوڑ کر اطاعت کے لئے آمادہ ہوں یا ہتھیار ڈال دیں یا شکست کھا جائیں، خواہ ان کی جماعت ہو یا نہ ہو یا یہ کہ زخمیوں یا بیماریوں کی وجہ سے وہ مجبور ہوجائیں تو ان کے زخمیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا[2] بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں[3]۔

ابن قدامہ اور بعض شافعیہ نے ان آثار وروایات کا ذکر کیا ہے جن میں بھاگنے والوں اور زخمیوں کے قتل کی ممانعت آئی ہے، مثلاً حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے جنگ جمل کے دن اعلان فرمایا: "لایذفف علی جریح" (کسی زخمی کو قتل نہ کیا جائے)، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں: "أن النبي ﷺ قال: یا ابن مسعود أتدري ماحکم الله فیمن بغی من هذه الأمة؟ قال: ابن مسعود: الله و رسوله أعلم. قال: فإن حکم الله فیهم أن لا یتبع مدبرهم، ولایقتل أسیرهم، ولا یذفف علی جریحهم"[4] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اے ابن مسعود! کیا تم جانتے ہو کہ اس امت کے باغیوں کے بارے میں خدا کا حکم کیا ہے؟ حضرت ابن مسعودؓ نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان کے بارے میں حکم خداوندی یہ ہے کہ بھاگنے والوں کا پیچھا نہ کیا جائے، ان کے قیدیوں کو قتل نہ کیا جائے اور ان کے زخمیوں کی جان نہ لی جائے)۔ ممانعت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ باغیوں سے جنگ کا مقصد قتل نہیں بلکہ ان کا دفاع اور اطاعت کی طرف ان کو موڑنا ہے، اس لئے بلاضرورت ان کے قتل کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ دیکھئے: "بغاۃ" کی اصطلاح۔

ج- حکم شرعی کے مطابق ذبح کردہ جانور کی تذفیف:

۴- ذبح کی ایک صورت شکار کو تیر پھینک کر مارنا ہے، اگر کسی نے کسی شکار کے جانور پر تیر چلایا، پھر زخمی حالت میں وہ جانور مل گیا، جس میں خاصی حیات باقی تھی تو وہ جانور بغیر ذبح کئے حلال نہ ہوگا، لیکن اگر اس میں صرف اتنی حرکت باقی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور میں ہوتی ہے تو جمہور کے نزدیک وہ حلال ہے، اگرچہ اس کی موت کے لئے مزید کوئی عمل نہ کیا جائے، اس لئے کہ مذبوح کی حرکت ان کے نزدیک زندگی نہیں مانی جاتی۔ جصاص نے امام ابوحنیفہ کا نقطہ نظر یہ نقل کیا ہے کہ مؤخر الذکر جانور بھی اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک باقاعدہ ذبح کے ذریعہ اس کو موت تک نہ پہنچایا جائے، اس لئے مذبوح کی حرکت بھی ان کے نزدیک زندگی ہے، لیکن امام ابوحنیفہ سے منقول روایات میں راجح روایت یہ ہے کہ ان کی رائے بھی جمہور کے مطابق ہے[1]۔

تفصیل "صید" اور "ذبائح" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۶، ۳۸۷، المہذب ۲/ ۲۲۱ طبع دارالمعرفہ بیروت لبنان۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۱۹۔

(۴) حدیث: "یا ابن مسعود......" کی روایت حاکم (۲/ ۱۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی کہتے ہیں کہ نافع سے روایت کرنے والے کوثر بن حکیم متروک ہیں۔
بیہقی نے بھی السنن الکبری (۸/ ۱۸۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس روایت کو معلول قرار دیا ہے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۰۱، ۲۰۲، الاختیار ۵/ ۱۹، التاج والاکلیل ۳/ ۲۰۷، ۲۰۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۷۳، ۵۷۵، الوجیز ۲/ ۲۱۲ طبع دارالمعرفہ بیروت لبنان۔

تذکر

تعریف:

۱-"تذکیر" اور "تذکر" دونوں کا مادہ "ذکر" ہے جو "نسی" کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "ذکرت الشیٔ بعد نسیان" مجھے وہ چیز بھول جانے کے بعد یاد آئی، "ذکرتهٔ بلساني وقلبي" میں نے اس کو اپنی زبان اور دل سے یاد کیا ہے، "تذکرته" میں نے اس کو یاد کیا، "أذکرته غیري" اور "ذکّرته تذکیراً" کا معنی ہے: میں نے اس کی یاد دوسرے کو دلائی (۱)۔

اصطلاح شرع میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سہو:

۲- لغت میں سہو کے معنی ہیں: بھول جانا، کسی چیز سے غافل ہوجانا، دھیان دوسری طرف بٹ جانا" نماز میں سہو کا مطلب ہے: نماز کی کسی چیز سے غافل ہونا، ابن الاثیر کہتے ہیں کہ "سہو" اگر "من" کے صلہ کے ساتھ مستعمل ہو، "السهو من الشیٔ" تو اس کے معنی ہیں: کسی چیز کو انجانے میں چھوڑ دینا، اور اگر "عن" کے ساتھ استعمال ہو: "السهو عن الشیٔ" تو اس کا مطلب ہے: جان کر چھوڑ دینا (۱)، اسی معنی میں یہ آیت کریمہ ہے: "اَلَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ" (۲) (جو اپنی نماز کو بھلا بیٹھتے ہیں)۔

اور اصطلاح میں صاحب "المواقف" کے بیان کے مطابق "سہو" نام ہے: ذہن کی قوت مدرکہ سے صورت کے زائل ہوجانے کا، جبکہ حافظہ میں وہ صورت موجود ہو (۳)، ایک قول یہ ہے کہ سہو کسی چیز سے اس معمولی غفلت کا نام ہے جو ذرا سی تنبیہ سے زائل ہوجائے (۴)۔

"المصباح" میں ہے کہ "سہو" اس غفلت کا نام ہے جو تنبیہ کے باوجود زائل نہ ہو۔

ب-نسیان:

۳- "نسیان" "ذکر" اور "حفظ" کی ضد ہے، بولتے ہیں: "نسیه نسیاً ونسیاناً" یعنی اس نے اس کو غفلت اور بھول کی وجہ سے چھوڑ دیا، اور مجازاً اس کا اطلاق جان بوجھ کر چھوڑنے پر بھی ہوتا ہے، یہ آیت کریمہ اسی معنی میں ہے: "نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ" (۵) (انہوں نے اللہ کو بھلا دیا سو اس نے انہیں بھلا دیا)، یعنی ان لوگوں نے خدا کا حکم چھوڑ دیا، اس لئے اللہ نے بھی ان کو اپنی رحمتوں سے محروم کردیا، بولتے ہیں: "رجل نسیان" بہت زیادہ بھولنے والا اور غافل شخص (۶)۔

"نسیان" کا اصطلاحی مفہوم ہے: کسی چیز سے ایسی غفلت جو معمولی تنبیہ سے دور نہ ہو، اس لئے کہ نسیان میں صورت شیٔ "مدرکہ

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ: "ذکر"۔

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ: "سہا"۔
(۲) سورۂ ماعون/۵۔
(۳) الشبر الملسی علی النہایہ ۲/۶۲۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۹۵ طبع دار احیاء التراث العربی لبنان، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۷۴۔
(۵) سورۂ توبہ/۶۷۔
(۶) لسان العرب مادہ "نسی"۔

اور حافظہ" دونوں سے غائب ہوجاتی ہے، اور نئے سبب کی ضرورت ہوتی ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

نماز میں بھول کر کھانے کا حکم:

۴- حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک نماز میں بھول کر کھانے سے نماز باطل نہیں ہوتی، چاہے کتنا ہی کھالے[۲]، استدلال اس حدیث سے ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه"[۳] (بیشک اللہ نے میری امت سے خطأ اور نسیان اور اضطراری اعمال کو معاف کردیا ہے)۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نماز میں بھول کر تھوڑا سا کھانا بھی نماز کو باطل کردیتا ہے[۴]۔

شافعیہ نے قلیل اور کثیر کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک بھول کر قلیل مقدار میں کھانے سے نماز باطل نہیں ہوتی[۵]۔

تفصیل "صلاۃ" اور "نسیان" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

نماز میں امام کا سہو:

۵- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر امام کو دو عادل شخص یہ خبر دیں کہ نماز پوری نہیں ہوئی تو امام کے شک کا اعتبار نہ ہوگا، اور امام پر ان دونوں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۳، الشبر املسی علی النہایہ ۲/ ۶۴۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۹۔

(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ......" کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے علامہ نووی نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ سخاوی کی المقاصد الحسنہ (ص ۲۳۰ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں مذکور ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۸۔

(۵) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۶۔

آدمیوں کی خبر کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوگا، اور اگر صرف ایک عادل شخص نماز کے ناقص ہونے کی خبر دے مثلاً چار رکعت والی نماز کے بارے میں بتائے کہ چار رکعت نہیں ہوئی، اور امام کو اس شخص کے صدق و کذب میں شک ہو تو احتیاطاً نماز کا اعادہ کرلے لیکن اگر اس کے کذب کا یقین ہو تو اعادہ کی ضرورت نہیں، اگر رکعتوں کی تعداد کے بارے میں امام اور قوم کے درمیان اختلاف ہوجائے، اور امام کو اپنے صحیح ہونے کا یقین ہو تو اعادہ نہ کرے، اور یقین نہ ہو تو مقتدیوں کے بیان کے مطابق اعادہ کرے[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اتنی بڑی جماعت جس کی خبر سے علم یقینی حاصل ہو، اگر نماز کے ناقص یا مکمل ہونے کی خبر دے تو اس کی خبر کے مطابق عمل کرنا امام پر واجب ہے، خواہ یہ خبر دینے والے لوگ اس کے مقتدی ہوں یا نہ ہوں، اور چاہے ان کے کذب کا اس کو یقین ہو، اور اگر دو یا دو سے زائد عادل اشخاص خبر دیں تو ان کی خبر پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ ان کے کذب کا یقین نہ ہو، اور وہ اس نماز میں امام کے ساتھ شامل رہے ہوں، اور اگر وہ امام کے ساتھ شامل نہ رہے ہوں تو ان کی خبر پر عمل نہیں کرے گا، بلکہ امام اپنے یقین کے مطابق عمل کرے گا۔

منفرد اور مقتدی دو عادل اشخاص کی خبر کی بناپر اپنی نماز نہیں لوٹائیں گے۔ اگر امام کو کوئی شخص نماز کے مکمل ہونے کی خبر دے تو محض اس کی خبر پر امام اعتماد نہ کرے، بلکہ اپنے یقین کو بنیاد بنائے، لیکن اگر نماز کے ناقص ہونے کی خبر دے تو اس کی خبر کے مطابق نماز کو لوٹالے[۲]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ امام کو اگر شک ہو کہ تین رکعت پڑھی یا چار رکعت؟ تو وہ اقل عدد پر عمل کرے، کسی کی خبر پر عمل نہ کرے، چاہے ایک جم غفیر خبر دے جو اس کی نماز کی نگرانی کررہا ہو، شافعیہ کے

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۱۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۰۷۔

(۲) المدونۃ الکبری ۲/ ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۳۔

نزدیک اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ خبر مقتدیوں نے دی ہو یا غیر مقتدیوں نے[1]۔

ان کا استدلال ایک حدیث سے ہے: "إذا شک أحدکم في صلاته فلم یدر أصلی ثلاثا أم أربعا؟ فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن"[2] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہوجائے، اور اسے یاد نہ رہے کہ تین رکعت نماز پڑھی یا چار رکعت؟ تو چاہئے کہ شک کو نظر انداز کرکے اپنے یقین پر بنا کرے)۔

ذوالیدین کے قصہ میں حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کے درمیان ہونے والی بات چیت اور آپ ﷺ کے نماز کی تکمیل کے عمل کی توجیہ شافعیہ نے یہ کی ہے کہ اس موقع پر حضور ﷺ نے نماز کی تکمیل محض دوسروں کی خبر پر یقین کرکے نہیں کی، بلکہ صحابہ سے گفتگو کے بعد آپ ﷺ کو خود یاد آگیا تھا، یا اس بنا پر آپ ﷺ نے ان کی خبر پر یقین کرلیا تھا کہ خبر دینے والے صحابہ کی تعداد حد تواتر تک پہنچ گئی تھی، جو یقین یعنی علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے[3]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دوران نماز دو اشخاص تسبیح کے ذریعہ امام کو یاد دلائیں تو ان کی یاد دہانی معتبر ہے، اور اس کو قبول کرنا اور چھوٹے ہوئے عمل کی تلافی کرنا امام پر لازم ہے، خواہ امام کے غالب گمان میں ان دونوں کی یاد دہانی درست ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ذوالیدین کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ذوالیدین کی خبر کے بعد حضرت صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ سے دریافت فرمایا: "أحق ما قال ذو الیدین؟" (کیا ذوالیدین کا کہنا درست ہے؟) تو ان دونوں حضرات نے حضرت ذوالیدین کی تصدیق کی، جبکہ آپ کو ذوالیدین کے قول کی صحت پر شک تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان کی بات کو غلط سمجھتے ہوئے دونوں حضرات سے ان کی بات کی صحت کے بارے میں دریافت فرمایا[1]، دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے امام کی یاد دہانی کے لئے تسبیح کا حکم دیا ہے تاکہ امام اس کے مطابق عمل کرے[2]، اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ: صلی فزاد أو نقص......" الحدیث (نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھائی جس میں کمی یا بیشی ہوگئی......)، اسی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما أنا بشر أنسی کما تنسون، فإذا نسیت فذکروني"[3] (میں بھی انسان ہوں، تمہاری طرح میں بھی بھولتا ہوں، اس لئے جب بھول جاؤں تو مجھے یاد دلادو)، اور اگر صرف ایک شخص تسبیح کے ذریعہ تذکیر کرے تو محض اس کے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر امام کو اس کی سچائی کا گمان غالب ہو تو اپنے غلبۂ گمان کی بنا پر عمل کرے گا نہ کہ دوسرے کی تذکیر پر، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے تنہا حضرت ذوالیدین کے قول کو قبول نہیں فرمایا، اور اگر بہت سے فُسّاق تذکیر کریں تو ان کی تذکیر پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ احکام شرع میں فساق کا قول معتبر نہیں[4]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰۸، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۵۴، ۴۵۵۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدکم في صلاته فلم یدر کم صلی......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

---

(۱) حدیث: "ذي الیدین" کی روایت بخاری نے (الفتح ۳/ ۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "التسبیح للرجال والتصفیق للنساء" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إنما أنا بشر أنسی کما تنسون......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۔

روزہ کی حالت میں بھول سے کھالینا:

۶- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص روزہ میں کھالے یا پی لے پھر اسے یاد آئے اور بقیہ پورے دن کھانے پینے سے پرہیز کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول اللهﷺ قال: "من أكل ناسيا وهو صائم، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه" (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص حالت روزہ میں بھول کر کھالے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے اس لئے کہ اس کو اللہ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے) اور ایک روایت میں ہے: "من أكل أو شرب ناسيا فلا يفطر، فإنما هو رزق رزقه الله"[1] (جو شخص بھول کر کھالے یا پی لے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ یہ تو رزق ہے جو اللہ نے اسے کھلایا ہے)۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے: "لا شيء على من أكل ناسيا وهو صائم" (جو شخص حالت روزہ میں بھول کر کھالے اس پر کچھ واجب نہیں)۔

دوسرے اس وجہ سے کہ روزہ حرمت وحلت والی عبادت ہے، اس لئے اس میں وہ چیز ممنوع ہے جس کے عمد اور سہو کا حکم جداگانہ ہو، جیسا کہ نماز میں ہے، حضرت ابوہریرہؓ، طاؤسؒ، اوزاعیؒ، ثوریؒ اور اسحقؒ کی رائے یہی ہے۔

بعض فقہاء نے کھانے یا پینے میں "قدر قلیل" کی شرط لگائی ہے، یعنی اگر زیادہ کھائے یا پئے تو روزہ ٹوٹے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی بھول کر بھی کھالے یا پی لے تو روزہ ٹوٹ جائے گا[1]۔ تفصیل "صوم" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

قاضی کو جب اپنا بھولا ہوا فیصلہ یاد آجائے:

۷- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قاضی کو اگر کوئی ایسی تحریر ملے جس میں اس کا فیصلہ درج ہو تو اس تحریر پر اعتماد کر کے فیصلہ کے نفاذ کا حکم اس وقت تک نہیں دے گا جب تک کہ قاضی کو اپنا فیصلہ بطور خود یاد نہ آجائے، اس لئے کہ اس وقت یہ ایسے حاکم کا فیصلہ ہوگا جس کو خود اپنے فیصلے کا علم نہ ہو۔

نیز جعلی دستخط یا جعلی مہر کا امکان ہے، اس لئے بغیر بینہ کے وہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ کسی قاضی کو اپنے پیشرو قاضی کا کوئی فیصلہ ملے تو بغیر بینہ کے قابل نفاذ نہیں، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہی ہے[2]۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ فیصلہ خود اس کے پاس یا اس کے زیر انتظام ہو تو اس تحریر پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی تبدیلی کا احتمال نہیں ہے۔ حضرت امام ابویوسف اور امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی اپنی تحریر پہچان لے تو چاہے واقعہ یاد نہ آئے اس تحریر پر عمل کرنے کی اجازت ہے، اگرچہ تحریر خود اس کے قبضہ میں نہ ہو، اس لئے کہ اس طرح کے واقعات میں غلطی کا امکان بہت کم ہے، رہا یہ احتمال کہ تحریر میں کچھ ردوبدل کردیا گیا ہوگا تو اس کی تحقیق ممکن ہے، ایک تحریر سے دوسری تحریر کی مکمل یکسانیت بہت کم ہوتی ہے، اس لئے اگر یقین ہو کہ یہ تحریر اسی

---

(۱) حدیث: "من أكل ناسيا وهو صائم فليتم صومه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۹ ۵۴۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
اور حدیث: "من أكل أو شرب ناسيا......" کی روایت ترمذی (۱۰۰/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۹۴۳/۲ اور اس کے بعد کے صفحات مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی لشرح الکبیر ۵۱۴/۱، نہایۃ المحتاج ۱۶۹/۳، المغنی ۱۱۶/۳۔

(۲) قلیوبی ۳۰۴/۴، روضۃ الطالبین ۱۵۷/۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۳۷۵/۴، المغنی لابن قدامہ ۶۷/۹۔

کی ہے تو اس پر اعتماد درست ہے، اس رائے میں لوگوں کے لئے آسانی ہے [۱]۔

اگر دو عادل اشخاص قاضی کے پاس گواہی دیں کہ یہ فیصلہ اسی کا ہے، مگر قاضی کو خود یاد نہ ہو تو ان دونوں کے قول پر عمل کرنے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، امام احمد اور امام محمد بن الحسن کی رائے میں اس شہادت پر عمل اور فیصلہ کا نفاذ لازم ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اگر قاضی کے پاس پیشرو قاضی کے کسی فیصلہ کی شہادت دو عادل اشخاص دیں تو ان کی شہادت قبول کرے گا، اسی طرح اگر خود اسی کے فیصلے کی شہادت دیں تو قبول کرے گا، دوسرے اس لئے کہ دونوں شاہدوں نے ایک حاکم کے فیصلے کے متعلق شہادت دی ہے، اس لئے ان کی شہادت قبول کرنا واجب ہے [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دونوں کی شہادت پر اس وقت تک عمل نہیں کرے گا جب تک کہ قاضی کو خود یاد نہ آجائے [۳]۔

شاہد کا اپنی شہادت کو یاد کرنا اور یاد نہ کرنا:

۸ - اگر شاہد کو اپنی تحریر میں کوئی ایسی شہادت ملے جو اس نے کسی قاضی کے پاس دی تھی، اور واقعہ اس کے ذہن میں محفوظ نہ ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ اس کے مضمون کی شہادت واقعہ کے یاد آنے سے قبل نہ دے، اگر چہ وہ تحریر اس کے پاس محفوظ ہو، اس لئے کہ جعل سازی کا امکان موجود ہے، امام احمد کی ایک روایت یہی ہے [۴]۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر وہ اپنی تحریر پہچان لے تو گواہی دے، حنفیہ میں امام ابو یوسف کی رائے یہی ہے [۱]۔

راوی کا اپنی روایت کے تعلق سے حفظ ونسیان:

۹ - کسی شخص کو اپنے پاس محفوظ تحریر میں کوئی لکھی ہوئی حدیث ملے تو اس تحریر پر اعتماد کرتے ہوئے اس حدیث کی روایت جائز ہے، علماء سلف وخلف کا اس پر عمل رہا ہے، روایت کے باب میں کبھی چشم پوشی سے کام لیا جاتا ہے، اس لئے کہ روایت عورت اور غلام کی طرف سے بھی قبول کرلی جاتی ہے، جبکہ شہادت میں اتنی نرمی نہیں ہے [۲]، یہ شافعیہ کا نقطۂ نظر ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسی روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوسکتی ہے، صاحبین کو اس سے اختلاف ہے [۳]۔

تذکیر

دیکھئے: ''تذکر''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۵۴ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔
(۲) المغنی ۹/ ۷۶، ۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۹۔
(۳) قلیوبی ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۹۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۹۳۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۶۰، ابن عابدین ۴/ ۳۷۵۔
(۲) روض الطالب ۴/ ۳۰۸، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۷۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵۔

تذکیہ

تعریف:

۱ -لغت میں ''تذکیہ'' "ذکی" کا مصدر ہے، اس کا اسم "ذکاۃ" ہے، اس کے معنی ہیں: کسی چیز کو مکمل کرنا، ذبح کرنا، درج ذیل حدیث اسی معنی میں ہے: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمه"[۱] (ماں کا ذبح کرنا ہی پیٹ میں موجود بچہ کا ذبح کرنا بھی ہے)۔

اصطلاح میں تذکیہ اس سبب وفعل کا نام ہے جس کے ذریعہ اپنے اختیار وعمل سے خشکی کے جانور کا کھانا حلال کیا جائے[۲]۔

یہ تعریف جمہور کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ''تذکیہ'' اس شرعی عمل کا نام ہے جس کے ذریعہ جانور کی طہارت قائم رہے، اگر جانور ماکول ہوتو اس کا کھانا حلال ہو، اور غیر ماکول ہوتو اس کی کھال اور بال سے انتفاع حلال ہو[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ ''ذکی''، القرطبی ۶/ ۵۲، ۵۳۔
حدیث: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمه" کی روایت احمد (۳/ ۳۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے منذری نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۱۸۹ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، ۱۹۵، ۱۹۶، ۳۰۵، الاختیار ۵/ ۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۸، القلیوبی ۴/ ۲۳۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۷۳، ۵۷۵۔

تذکیہ کی قسمیں:

تذکیہ ایک عام لفظ ہے جس میں ذبح، نحر، عقر اور صید سب داخل ہیں، ان الفاظ کی الگ الگ تشریح درج ذیل ہے:

الف- ذبح:

۲- ذبح کے لغوی معنی ہیں: ''چاک کرنا''۔

اور فقہاء کے نزدیک ذبح کی تعریف ہے: ''حلق کے اندرونی حصے کو گردن اور سر کے درمیانی جوڑ سے کاٹنا''، ''ذبح'' کا لفظ ذبح اختیاری کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ ''تذکیہ'' کے مقابلے میں خاص ہے، اس لئے کہ تذکیہ کا استعمال ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں کے لئے ہوتا ہے[۱]۔

ب- نحر:

۳- اونٹ کو نحر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے منحر میں نیزہ مارا جائے، اس طرح کہ سینہ کے اوپری حصے میں حلق سے آغاز کیا جائے، ''المغنی'' میں ''نحر'' کا معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ اونٹ کو نیزہ یا اسی جیسے کسی آلے سے گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان گڑھے میں مار کر کاٹا جائے، اس طرح ''نحر'' سینہ کے پاس گردن کے نچلے حصے کی رگیں کاٹنے کا نام ہے، اسی سے نحر اور ذبح کا فرق واضح ہوتا ہے، اس لئے کہ ذبح گردن کے اوپری حصے کی رگیں کاٹنے کا نام ہے۔

نحر ذبح اختیاری کی ایک قسم ہے[۲]۔

(۱) الکلیات لأبی البقاء، ابن عابدین ۱/ ۱۸۶، سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۸/ ۵۷۶، ابن عابدین ۵/ ۱۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۸، القلیوبی ۴/ ۲۳۰۔

ج-عقر:

۴-"عقر" کے معنی ہیں: زخمی کرنا۔

فقہاء کے یہاں یہ لفظ کسی بے قابو جانور کو نیزہ یا اس جیسے کسی آلے سے بدن کے کسی حصے کو زخمی کر کے ذبح کرنے کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس سے عقر کا ذبح اور نحر سے مختلف ہونا واضح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ذبح اور نحر ذبح اختیاری ہیں، اور عقر ذبح اضطراری[1]۔

د-صید:

۵-"صید" کے معنی ہیں: خشکی میں رہنے والے کسی وحشی جانور کو تیر یا شکاری کتے یا شکرہ وغیرہ کے ذریعہ جان سے مارنا[2]۔

اجمالی حکم:

۶-"تذکیہ" ذبح کے لائق کسی بھی جائز جانور کے گوشت کی حلت کا سبب بنتا ہے، خواہ یہ ذبح کے ذریعہ عمل میں آئے یا نحر یا عقر کے ذریعہ۔

البتہ جو جانور ذبح کے لائق نہ ہو، مثلاً مچھلی اور ٹڈی وہ بلا ذبح ہی حلال ہے[3]۔

ذبح کرنے والے شخص کے لئے فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ اس کا مسلمان یا کتابی ہونا ضروری ہے، جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ ذبح کرنے والا اہل تمیز میں سے ہو، تاکہ تسمیہ اور ذبح کی حقیقت کا ادراک کر سکے، شافعیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے مگر ان کے قول اظہر میں تمیز کی شرط

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۹۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۰، القلیوبی ۴/ ۲۴۰۔

(۲) البدائع ۵/ ۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۸، المقنع ۳/ ۵۳۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۴۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۸، قلیوبی ۴/ ۲۴۱۔

نہیں ہے[1]۔

۷-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بوقت ذبح تسمیہ بھی شرط ہے، نسیان کی صورت کا استثناء ہے[2]، شافعیہ بوقت ذبح تسمیہ کے استحباب کے قائل ہیں[3]۔

ذبح ہر دھار دار زخمی کرنے والے آلے مثلاً لوہا، تانبا، سونا، لکڑی، پتھر اور شیشہ سے درست ہے، جسم میں لگے ہوئے ناخن اور دانت سے ذبح کرنا بالاتفاق جائز نہیں[4]۔

اور اگر یہ جسم سے الگ ہوچکے ہوں تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح "ذبائح" کے تحت مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

۸- فقہاء نے احکام ذبح کا ذکر "صید"، "ذبائح" اور "اضحیہ" کے ابواب میں کیا ہے، مالکیہ کے یہاں یہ ذکر "باب الذکاۃ" کے تحت آیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۸۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۸، القلیوبی ۴/ ۲۴۰، المغنی ۸/ ۵۷۳، ۵۸۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۹۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۲، المغنی ۸/ ۵۸۱۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۲۴۳۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۳، القلیوبی ۴/ ۲۴۳، المغنی ۸/ ۵۷۴۔

تراب

تعریف:

۱-"تراب"، کے معنی ہیں: زمین کے اوپر کا وہ حصہ جو نرم ہو، "المعجم الوسیط" میں یہی تعریف کی گئی ہے، یہ اسم جنس ہے، مبرد کہتے ہیں کہ یہ جمع ہے، اس کا واحد "ترابۃ" ہے، اس کی جمع "أتربۃ وتربان" آتی ہے، "تربۃ الأرض" کے معنی ہیں: زمین کا ظاہری حصہ، "أتربت الشيء" یعنی میں نے اس چیز پر مٹی ڈالی، "تربته تتريباً فتترب" میں نے اس کو خاک آلود کیا، پس وہ خاک آلود ہوگیا، جب آدمی محتاج ہوجاتا ہے تو بولتے ہیں: "ترب الرجل" وہ شخص محتاج ہوگیا، گویا بوجہ غربت خاک سے لگ گیا، حدیث میں ہے: "فاظفر بذات الدين تربت يداك"[1] (یعنی دین دار لڑکی کا انتخاب کر کے کامیابی حاصل کرو، تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں)، اس سے مراد بددعا نہیں ہے، بلکہ ابھارنا اور آمادہ کرنا ہے، بولتے ہیں: "أترب الرجل" وہ شخص مستغنی ہوگیا، یعنی گویا اس کو مٹی کے بقدر مال حاصل ہوگیا[2]۔

علمی وفنی اصطلاح میں تراب سطح زمین کے اس حصے کو کہتے ہیں جس میں ترکیبی یکسانیت موجود ہو، یا اس حصے کو کہتے ہیں جس پر آلات زراعت چلتے ہوں[3]۔

لغت اور اصطلاح دونوں میں تراب ایک ہی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

تیمم کے باب میں فقہاء نے جو گفتگو کی ہے اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ ریت اور پتھر کے ریزے تراب میں داخل نہیں ہیں، اگرچہ بعض مذاہب میں ان کو مٹی کے حکم میں رکھا گیا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

صعید:

۲- "صعید" سطح زمین کو کہتے ہیں، خواہ وہ مٹی ہو یا نہ ہو، زجاج کہتے ہیں کہ میرے علم میں اس باب میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

اس طرح "صعید" میں تراب سے زیادہ عموم ہے۔

شرعی حکم:

الف- مٹی اور تیمم:

۳- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ تیمم ہر اس پاک مٹی سے درست ہے جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ"[3] (تو پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو) نیز ارشاد نبوی ہے: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود، وأحلت لي الغنائم ولم تحلّ لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة طهوراً

---

(۱) حدیث: "فاظفر بذات الدين......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ "ترب"۔

(۳) المصطلحات العلمیہ ملحق لسان العرب طبع بیروت مادۂ "ترب"۔

(۱) حاشیہ قلیوبی ۱/ ۸۶۔

(۲) المصباح المنیر، المغرب مادۂ "صعد"۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۶۔

ومسجدا، فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان، ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة"[1] (مجھے پانچ ایسی چیزیں دی گئی ہیں جو مجھ سے قبل کسی کو نہیں دی گئیں: ہر نبی خاص کر اپنی قوم کے لئے بھیجا جاتا تھا، اور میں ہر سرخ وسیاہ کے لئے بھیجا گیا ہوں، میرے لئے مال غنیمت حلال کئے گئے ہیں، مجھ سے قبل کسی کے لئے حلال نہیں کئے گئے، میرے لئے روئے زمین پاک اور پاک کرنے والی اور سجدہ گاہ بنادی گئی، اس لئے کسی شخص کے لئے نماز کا جب بھی وقت آجائے نماز ادا کرے خواہ وہ کہیں بھی ہو، ایک مہینے کی مسافت تک رعب سے میری مدد کی گئی، اور مجھے شفاعت دی گئی)۔

مٹی کے ماسوا زمین کی جنس کی دوسری چیزوں مثلاً چونا، پتھر، ریت، سنگریزہ، گیلی مٹی اور گچ وغیرہ کی دیوار نیز اس قسم کی اور چیزیں ان سے تیمم جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ مذکورہ چیزوں سے تیمم کے صحت کے قائل ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ صرف ایسی پاک مٹی سے تیمم کو درست قرار دیتے ہیں جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اسی طرح اگر ریت میں غبار موجود ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس سے بھی تیمم جائز ہے، حنابلہ میں قاضی کا قول بھی یہی ہے[2]۔

تفصیل کے لئے "تیمم" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب- مٹی اور ازالۂ نجاست:

۴- شافعیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کتا، خنزیر یا ان دونوں یا ایک سے پیدا ہونے والی کسی چیز کے لگنے کی وجہ سے اگر کوئی چیز نجس ہوجائے تو سات بار دھویا جائے گا جس میں ایک بار مٹی سے دھونا ہوگا، خواہ وہ لگنے والی چیز لعاب ہو یا پیشاب یا دوسری رطوبتیں، یہی حکم ان کے خشک اجزاء کا ہے جب وہ کسی گیلی چیز میں لگ جائیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات، أولاهن بالتراب"[1] (تم میں سے کسی کے برتن میں اگر کتا منہ ڈال دے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سات بار اس کو دھوئے، جس میں پہلی بار مٹی سے دھوئے، ایک روایت میں ہے: "أخراهن بالتراب" (آخری بار مٹی سے دھوئے) ایک اور روایت میں ہے: "وعفروه الثامنة بالتراب" آٹھویں بار اس کو مٹی سے رگڑو)۔

اسی حکم میں خنزیر بھی داخل ہے، اس لئے کہ خنزیر تو کتا سے بھی بدتر جانور ہے[2]، اسی بناپر اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "أو لحم خنزير فإنه رجس"[3] (یا سور کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے)۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ کتا اور خنزیر کی نجاست کو آٹھ بار دھونا واجب ہے، جس میں ایک بار مٹی سے دھونا شامل ہے، حضرت حسن بصری بھی اسی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ بعض روایات حدیث میں حضور اکرم ﷺ کا یہ فرمان منقول ہے: "وعفروه

---

(۱) حدیث: "أعطيت خمسا......" کی روایت مسلم (۱/۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۱/۵۳، الدر المختار ۱/۱۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۱۵۶، مغنی المحتاج ۱/۹۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۴۷، الفروع ۱/۲۲۳۔

(۱) حدیث: "طهور إناء أحدكم......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۴، ۲۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۲، سبل السلام ۱/۲۵۔

(۳) سورۂ انعام/۱۴۵۔

الثامنة بالتراب"[۱] (اور آٹھویں بار اس کو مٹی سے رگڑو) مگر اس میں شرط یہ ہے کہ مٹی پورے محل نجاست پر لگائی جائے، اسی طرح مٹی پاک ہو اور اتنی ہو جو پانی کو گدلا کردے، (اس میں ترتیب شرط نہیں ہے)، سات بار میں سے کسی بار میں بھی مٹی لگالی جائے تو کافی ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ آخری بار نہ ہو، اگر پہلی بار مٹی کا استعمال ہو تو زیادہ بہتر ہے[۲]۔

قول اظہر کے مطابق دو طہارتوں کو جمع کرنے کی غرض سے پانی کے ساتھ مٹی کا استعمال متعین ہے، مٹی کے علاوہ کوئی دوسری چیز مثلاً صابن اور اشنان وغیرہ کافی نہیں ہے، قول اظہر کے بالمقابل ایک دوسرا قول یہ ہے کہ مٹی متعین نہیں ہے، بلکہ مذکورہ چیزیں اس کے قائم مقام بن سکتی ہیں، یہاں ایک تیسری رائے یہ ہے کہ مٹی نہ ملنے کی صورت میں بوجہ ضرورت مذکورہ چیزیں اس کے قائم مقام ہوسکتی ہیں، مٹی کے موجود ہونے کی صورت میں نہیں، چوتھا قول یہ ہے کہ جہاں مٹی کا استعمال صفائی ستھرائی کے نقطۂ نظر سے مناسب نہ ہو، مثلاً کپڑا وہاں صابن مٹی کے قائم مقام ہوسکتا ہے، لیکن جہاں مٹی کے استعمال سے کسی آلودگی کا اندیشہ نہ ہو وہاں مٹی ہی متعین ہے[۳]۔

بعض شافعیہ کی رائے میں خنزیر کتا کے حکم میں نہیں ہے، بلکہ اس کی نجاست کے ازالہ کے لئے دیگر نجاستوں کی طرح صرف ایک بار دھونا کافی ہے، مٹی کی بھی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ مذکورہ بالا ترتیب صرف کتا سے متعلق وارد ہوئی ہے[۴]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل علی شرح المنہاج ۱/ ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۸۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۔

دے اس کو بغیر مٹی کے صرف دھونا کافی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مٹی والی روایات مضطرب ہیں، اس لئے کہ ایک روایت میں ''احداھن'' کا لفظ آیا ہے، دوسری میں "أولاھن" کا، تیسری میں "أخراھن" کا آیا ہے، چوتھی روایت کے الفاظ ہیں: "السابعة بالتراب" اور پانچویں روایت میں ہے: "عفروه الثامنة بالتراب" یہ اضطراب روایت کے لئے نقصان دہ ہے، اس لئے اس کو چھوڑنا ضروری ہے، پھر یہ کہ تمام روایات میں ''مٹی'' کا ذکر ثابت نہیں ہے[۱]۔

تفصیلات کے لئے ''نجاست''، ''طہارت''، ''صید'' اور ''کلب'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

۵- جمہور فقہاء حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ خف اور نعل میں اگر جرم دار (جامد) نجاست لگ جائے، جیسے لید تو مٹی سے پونچھ دینے پر وہ پاک ہوجائیں گے[۲]، ان کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی اس روایت سے ہے: "أنه ﷺ صلى يوما، فخلع نعليه في الصلاة، فخلع القوم نعالهم، فلما فرغ سألهم عن ذلک، فقالوا: رأيناک خلعت نعليک، فقال عليه الصلاة والسلام: أتاني جبريل عليه السلام وأخبرني أن بهما أذى فخلعتهما، ثم قال: إذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه، فإن كان بهما أذى فليمسحهما بالأرض، فإن الأرض لهما طهور"[۳] (نبی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۹، البدائع ۱/ ۸۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳، سبل السلام ۱/ ۳۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۶، الإنصاف ۱/ ۳۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۔
(۳) حدیث ابی سعیدؓ "صلى يوما فخلع نعليه....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۶ طبع عزت عبید دعاس)، اور حاکم ۱/ ۲۶۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کریم ﷺ نے ایک دن نماز پڑھی اور حالت نماز میں اپنے جوتے نکال دیئے، تو لوگوں نے بھی اپنے جوتے نکال دیئے، نماز سے فراغت کے بعد حضور اکرم ﷺ نے لوگوں سے اس کے متعلق دریافت فرمایا، تو لوگوں نے عرض کیا کہ ہم نے آپ کو جوتے نکالتے ہوئے دیکھا (اس لئے ہم نے بھی نکال دیئے) حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے پاس جبرئیل آئے اور خبر دی کہ میرے جوتوں میں گندگی ہے، پس میں نے دونوں جوتے نکال دیئے، پھر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اپنے جوتے پلٹ کر دیکھ لے، اگر گندگی لگی ہوتو زمین پر رگڑ دے، زمین ان کو پاک کردے گی)۔

البتہ جس نجاست میں جرم نہ ہو، مثلاً پیشاب تو اس میں کچھ تفصیل ہے، جس کے لئے ''نجاست اور قضائے حاجت'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح نقطۂ نظر یہ ہے کہ خف اور نعل کو مٹی پاک نہیں کرتی، تطہیر مقصود ہوتو اس کو دھونا واجب ہے[1]۔

ج - حالت روزہ میں مٹی کا استعمال:

۶ - تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت روزہ میں جان بوجھ کر مٹی یا کنکر وغیرہ کھانے سے روزہ باطل ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر مٹی ناک یا کان وغیرہ کے راستے سے پیٹ میں پہنچ جائے جس میں اس کے قصد وارادہ کا دخل ہوتو روزہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ حالت روزہ میں پیٹ تک پہنچنے والی تمام اشیاء سے پرہیز لازم ہے، رہا اس صورت میں وجوب کفارہ کا مسئلہ تو اس میں حنفیہ اور مالکیہ کا اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ''کفارہ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

(۱) الانصاف ۱/ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۔

اگر غبار ناک وغیرہ کے راستے سے بلاقصد پیٹ میں پہنچ جائے تو باتفاق علماء روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس سے بچنا مشکل ہے[1]۔

بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار اگر عمداً اپنا منہ کھولے اور مٹی اس کے پیٹ میں داخل ہوجائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ جنس تراب کو معاف کردیا گیا ہے[2]، تفصیلات ''صوم'' کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

د - مٹی کی بیع:

۷ - جمہور فقہاء مالکیہ وحنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ مٹی کو اپنی تحویل میں لینے کے بعد فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی منفعت ظاہر ہے[3]۔

حنفیہ کی رائے اور قول اصح کے بالمقابل شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ مٹی کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ یہ نہ مال ہے اور نہ کوئی شی مرغوب ہے، نیز اس جیسی دوسری مٹی محنت وخرچ کے بغیر حاصل ہونا ممکن ہے، البتہ حنفیہ نے عدم جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ مٹی میں کوئی ایسی بات پیدا نہ ہوئی ہو جس سے وہ مال معتبر کا درجہ حاصل کرے، مثلاً مٹی کو دوسری جگہ منتقل کرلیا جائے یا اس میں کوئی چیز ملادی جائے، (تو یہ مال معتبر ہے، اور اس کی بیع جائز ہے)[4]۔

تفصیلات ''بیع'' کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۸، کشف المخدرات رص ۱۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۱۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۹۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۴/ ۲۶۵، الانصاف ۴/ ۲۷۰۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۱،۳۔

ھ-مٹی کھانا:

۸ - شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کو مٹی نقصان کرے اس کے لئے مٹی کا کھانا حرام ہے، مالکیہ کا بھی راجح نقطہ نظر یہی ہے، حنفیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ مٹی کھانے کو مکروہ کہتے ہیں [۱]۔

تفصیلات "أطعمۃ" کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۰، ۳۴۱، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۱۱ طبع ریاض۔

تراب الصاغة

تعریف:

۱ - "تراب الصاغة" مرکب اضافی ہے جو دو کلموں: "تراب" اور "الصاغة" سے مرکب ہے۔

تراب اسم جنس ہے، اس کی جمع "أتربة وتربان" آتی ہے، "تربة الأرض" کے معنی ہیں: زمین کی ظاہری سطح [۱]۔

"الصاغة"، "صائغ" کی جمع ہے، "صائغ" اس شخص کو کہتے ہیں جس کا پیشہ ڈھالنا اور زرگری ہو، یعنی سونا کو ڈھال کر زیور بناتا ہو، بولتے ہیں، "صاغ الذهب" اس نے سونے کا زیور بنایا، "صاغ الله فلانًا صيغة حسنة" اللہ نے فلاں کو اچھے طریقے سے پیدا کیا، "صاغ الشيء" اس نے اس کو درست نمونے پر آراستہ کیا۔

مالکیہ کی تعریف کے مطابق "تراب الصاغة" وہ راکھ ہے جو سناروں کی دکان میں پائی جاتی ہے، اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے اندر کیا ہے؟ [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تبر:

۲-لغت میں "تبر" کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: "سونے کی ڈلی

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادۂ "ترب"، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۸۶ طبع الحلبی۔

(۲) المدونہ ۴/ ۲۰ طبع دارصادر، الشرح الکبیر ۳/ ۱۶ طبع الفکر۔

جوڈھلی ہوئی نہ ہو" اگر ڈھال کر اس کو دینار بنادیا جائے تو وہ "عین" کہلائے گا، تبر کا اطلاق صرف سونے پر ہوتا ہے، بعض حضرات اس کا اطلاق چاندی پر بھی کرتے ہیں، اور کبھی اس کا اطلاق سونا چاندی کے علاوہ "دیگر معدنیات" پر بھی ہوتا ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں "تبر" بے ڈھلے ہوئے سونے کو کہتے ہیں، یہ تعریف مالکیہ نے کی ہے (۲)۔

اور شافعیہ کی تعریف کے مطابق سونے اور چاندی دونوں پر ڈھالنے سے قبل تبر کا اطلاق ہوتا ہے، یا صرف سونے پر بھی ہوتا ہے، مقصد یہ ہے کہ اس میں عموم ہے (۳)۔

ب-تراب المعادن:

۳- تراب کی تشریح گذر چکی ہے، معادن "معدن" کی جمع ہے، دال کے کسرہ کے ساتھ، لیث کے بقول "معدن" کسی بھی چیز کی اس جگہ کو کہتے ہیں جس سے اس کی جڑ اور آغاز وابستہ ہو، جیسے سونے اور چاندی کی کان (۴)۔

فقہاء کے نزدیک الزیلعی کی تعریف کے مطابق معدن اس چیز کا نام ہے جو زمین میں پیدائشی طور پر موجود ہو، بخلاف "رکاز" اور "کنز" کے، اس لئے کہ "کنز" بندوں کے دفینے کا نام ہے اور "رکاز" عام ہے، زمین کی پیدائشی چیز اور بندوں کے دفینے دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے (۵)۔

علامہ رملی شافعی کہتے ہیں کہ معدن کے دو اطلاقات ہیں: ایک

---

(۱) الصحاح، اللسان مادۂ "تبر"، ابن عابدین ۲/ ۴۴۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۷ طبع دار المعرفہ۔

(۳) حاشیہ قلیوبی ۳/ ۵۴ طبع الحلبی۔

(۴) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادۂ "عدن"۔

(۵) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع دار المعرفہ۔

اطلاق نکالی گئی چیز پر ہوتا ہے، دوسرا اطلاق اس مخرج پر جس سے کوئی چیز نکلتی ہے (۱)۔

مالکیہ کے کلام سے "تراب المعدن" اور "تراب الصاغۃ" کے درمیان یہ فرق سمجھ میں آتا ہے کہ "تراب المعدن" ان ذرات کا نام ہے جو خود معدنی جوہر سے جھڑ کر گریں، جن میں کسی دوسرے جوہر کی آمیزش نہ ہو۔ اور "تراب الصاغۃ" معدن سے گرے ہوئے ان ذرات کا نام ہے جو مٹی یا ریت وغیرہ میں مخلوط ہو گئے ہوں (۲)۔

اجمالی حکم:

۴- "تراب الصاغۃ" کی کئی صورتیں ممکن ہیں: خاکستر میں دبا ہوا سونا یا چاندی معلوم ہے یا مجہول؟ خاکستر میں چھپے ہوئے معدنی ذرات ایک ہی جنس کے ہیں یا ایک سے زائد جنسوں کے؟ سونا یا چاندی کے جو ذرات راکھ میں موجود ہیں ان کی صفائی و تمیز ممکن ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی چاندی کی راکھ چاندی کے بدلے خریدے تو جائز نہیں، اس لئے کہ اگر راکھ سے کچھ نہ نکلے تب تو ظاہر ہی ہے، اور اگر چاندی کے ذرات نکلیں تو بھی یہ چاندی کے عوض چاندی کی بیع اندازہ سے ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی چاندی کی راکھ کی بیع چاندی کی راکھ کے عوض کرے تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں طرف بدل یہاں چاندی ہی ہے، راکھ نہیں ہے، البتہ اگر چاندی کی راکھ کی بیع سونے یا سونے کی راکھ کے عوض کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مماثلت کا علم ہونا لازم نہیں ہے، کیونکہ دونوں کی جنس مختلف ہے، البتہ اس صورت میں بھی اگر سونے یا

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) المدونہ ۴/ ۱۹، ۲۰ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۷۔

چاندی کی راکھ سے کچھ نہ نکلے تو بیع جائز نہ ہوگی۔

بیع کی مذکورہ جائز صورتوں میں راکھ کے خریدار کو خیار رویت حاصل ہوگا، کیونکہ اس نے راکھ دیکھی ہے، راکھ کے اندر کی چیز نہیں دیکھی ہے۔

''تراب الصاغة'' کے بارے میں حنابلہ کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک کسی بھی چیز کی راکھ کی بیع اسی کی جنس کے بدلے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت مال ربا کو اس کی جنس کے عوض اس طور پر فروخت کرنا لازم آئے گا جس میں مماثلت کا علم نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ''تراب الصاغة'' کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں سخت دھوکہ ہے، اگر بیع کرلی جائے تو فسخ کی جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک راکھ سے سونا یا چاندی کے اجزاء نکالے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہے، بیع خواہ سونا کے بدلے ہو یا چاندی یا کسی دوسری چیز کے عوض، اس لئے کہ مقصود مجہول ہے، یا ایسی چیز میں چھپا ہوا ہے جس میں عادۃً کوئی مصلحت (وضرورت) نہیں ہوتی، اس لئے اس کی بیع درست نہیں، جیسا کہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد کھال اتارنے سے قبل اس کے گوشت کی بیع درست نہیں ہے [۱]۔

(۱) المبسوط ۱۲/ ۳۴ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۵/ ۲۹۷ طبع الامیریہ الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح، ۳/ ۱۶ طبع الفکر، الزرقانی ۵/ ۲۵ طبع الفکر، المدونہ ۴/ ۱۹، ۲۰ طبع دار صادر، الخرشی مع حاشیۃ الشیخ علی العدوی ۵/ ۲۳ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۶، ۷ طبع دار المعرفہ، المجموع ۹/ ۳۰۷ طبع السلفیہ، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۶۵ طبع ریاض۔

تراب المعادن

تعریف:

۱ - ''تراب المعادن'' مرکب اضافی ہے، ''تراب'' سطح زمین کو کہتے ہیں، یہ اسم جنس ہے [۱]۔

''معادن'' ''معدن'' کی جمع ہے، دال کے کسرہ کے ساتھ، بقول لیث: معدن کسی چیز کی اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں اس کی جڑ واصل ہوتی ہے، اور جہاں سے اس کا آغاز ہوتا ہے، جیسے سونے اور چاندی کی کان [۲]۔

زیلعی اور ابن عابدین کے مطابق معدن فقہاء کے نزدیک اندرون زمین کی پیدائشی چیز کا نام ہے [۳]۔

رملی شافعی کا بیان یہ ہے کہ معدن کے دو اطلاقات ہیں: ایک اطلاق نکلی ہوئی چیز پر ہوتا ہے اور دوسرا اطلاق اس مخرج پر ہوتا ہے جس سے کوئی چیز نکلتی ہے [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - تراب الصاغة:

۲ - مالکیہ کی تعریف کے مطابق یہ اس راکھ کا نام ہے جو سناروں کی

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادۂ ''ترب''، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۸۶ طبع الحلبی۔

(۲) الصحاح، القاموس اللسان، المصباح مادۂ ''عدن''۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۴۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

دکانوں میں پائی جاتی ہے، اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے اندر کیا چیز پوشیدہ ہے؟[۱]۔

"تراب الصاغہ" اور "تراب المعدن" کے درمیان فرق یہ ہے کہ تراب الصاغہ معدن سے گرے ہوئے ان ذرات کا نام ہے جو مٹی یا ریت وغیرہ میں مل جائیں، جبکہ "تراب المعدن" خود معدنی دھات سے جھڑے ہوئے ذرات کا نام ہے، جن میں کسی دوسری دھات کی آمیزش نہ ہو[۲]۔

ب- کنز:

۳- یہ اصل میں "کنز" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: مال جمع کرنا اور ذخیرہ کرنا، کھجور کو تھیلی میں اکٹھا کرنا، "کنز" مال مدفون کو بھی کہتے ہیں، مصدر ہی کا نام اس کو دیا گیا ہے، اس کی جمع کنوز ہے، جیسے "فلس" کی جمع "فلوس" ہے[۳]، فقہاء کے نزدیک "کنز" بندوں کے دفینے کا نام ہے[۴]۔

ج- رکاز:

۴- "رکاز" کے لغوی معنی ہیں عہد جاہلیت کا دفینہ، یہ "فعال" بمعنی "مفعول" کے وزن پر ہے، جیسے کہ بساط بمسوط (بچھایا ہوا بستر) کے معنی میں ہے، اس کو "معدن" بھی بولتے ہیں[۵]۔

فقہاء کے نزدیک یہ زیر زمین پیدا ہونے والی چیز یا بندوں کے دفینے کا نام ہے[۶]۔

اس لحاظ سے "رکاز" "معدن اور کنز" کے بالمقابل عام ہے، اس طرح "رکاز" ایک ایسی حقیقت ہے جو "معدن" اور "کنز" دونوں میں معنوی طور پر مشترک ہے، یہ دفینے کے ساتھ خاص نہیں ہے[۱]۔

شافعیہ نے اس میں جاہلیت کا دفینہ ہونے کی قید لگائی ہے[۲]۔

معدن کی قسمیں:

۵- معدن کی تین قسمیں ہیں:

(الف) ایسا جوہر جامد جو پگھل اور ڈھل سکے، مثلاً سونا، چاندی، لوہا، سیسہ اور پیتل۔

(ب) ایسا جوہر جامد جو نہ پگھلے جیسے گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال۔

(ج) ایسا جوہر مائع جو نہ جمے، جیسے پانی، تارکول اور پٹرول[۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے معدنی مٹی کے خاص احکام کا ذکر مختلف مواقع پر کیا ہے، جن کو ہم ذیل میں اجمالاً بیان کرتے ہیں۔

الف- پانی پر معدنی مٹی کے اثرات:

۶- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ خالص پانی معدنی مٹی میں مل کر متغیر ہو جائے تو کوئی حرج نہیں، اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ تغیر جزء ارض کے ذریعہ ہوا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ پانی کو اگر معدنی اجزاء

---

(۱) المدونہ ۴/ ۲۰، الشرح الکبیر ۳/ ۱۶۔
(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۷، المدونہ ۴/ ۱۹۔
(۳) المصباح، مادۂ "کنز"۔
(۴) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع دار المعرفہ، الدر المختار ۲/ ۴۴۔
(۵) المصباح مادۂ "رکز"۔
(۶) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷ طبع دار المعرفہ۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۳۷ طبع الامیریہ۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸، المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۶۔
(۳) العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۵۳۷ طبع الامیریہ۔

سے بچانا ناممکن ہو بایں طور کہ پانی کی گذرگاہ یا جائے قرار میں وہ معدنی اجزاء موجود ہو، اور اس کی وجہ سے پانی میں تغیر آجائے تو یہ طہارت کے لئے مانع نہیں اس کا استعمال تطہیر کے لئے مکروہ نہیں ہے[1]تفصیل ''میاہ'' کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

ب-معدنی مٹی سے تیمم کا حکم:

۷- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تیمم صرف پاک مٹی سے یا ایسے ریت سے جائز ہے جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اگر غبار نہ ہو، مثلاً چٹان اور دیگر معدنیات تو اس سے تیمم جائز نہیں، اس لئے کہ وہ مٹی کے حکم میں نہیں ہے[2]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان تمام معدنیات سے تیمم کرنا جائز ہے جو نہ پگھلیں اور نہ ڈھلیں، جیسے گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال، خواہ ہاتھ پر کچھ لگے یا نہ لگے، البتہ جو معدنیات پگھل جائیں، اور جن کو ڈھالا جا سکے، مثلاً لوہا، تانبا، سونا، اور چاندی، ان سے تیمم جائز نہیں، سوائے ایک صورت کے کہ وہ معدنی ذرات اپنے کان ہی میں موجود ہوں، اور مٹی کے اجزاء ان پر غالب ہوں تو تیمم درست ہے، اس لئے کہ اس وقت ان سے تیمم کرنا گویا مٹی سے تیمم کرنا ہے، ان معدنیات سے نہیں۔ دوسرے اس لئے کہ مذکورہ چیزیں جنس الارض سے نہیں ہیں۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق تیمم صرف مٹی اور ریت سے درست ہے، ان سے ایک دوسری روایت یہ ہے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، ابن عابدین ۱/۱۲۵ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/۷ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۱/۱۰ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/۲۷ طبع النصر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/۱۰۸، ۱۰۹ طبع المکتب الإسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/۸۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱/۱۷۲ طبع النصر، المغنی ۱/۲۴۷ طبع ریاض۔

کہ صرف مٹی سے درست ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک معدنیات اگر اپنی جگہ پر قائم ہوں تو ان سے تیمم جائز ہے، خواہ وہ پگھلنے والی معدنیات ہوں یا نہ پگھلنے والی، اس لئے کہ اس وقت یہ اجزاء زمین کے حکم میں ہیں، اس کلیہ سے نقدی معدنیات (سونا اور چاندی) کے اجزاء خارج ہیں، یعنی ان سے تیمم درست نہیں[2]، اسی طرح یاقوت، لولو، زمرد اور مرجان جیسے قیمتی پتھر بھی جن کے استعمال سے تواضع ومسکنت کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی[3]، اس کلیہ سے خارج ہیں (یعنی ان سے تیمم درست نہیں)۔

تفصیل ''تیمم'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج-معدنی مٹی کی زکاۃ:

۸-سونا اور چاندی کے ذرات میں زکاۃ باتفاق فقہاء واجب ہے[4]۔

دیگر معدنی مٹیوں کے اندر وجوب زکاۃ اور وقت وجوب میں تفصیل ہے، جو ''زکاۃ'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۵۳ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۱/۸۸ طبع الامیریہ، مراقی الفلاح ص/۶۴ طبع الامیریہ، ابن عابدین ۱/۱۶۰ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ۔

(۲) یہاں چاندی کے ٹکڑے کے لئے ''نقار'' لفظ استعمال ہوا ہے ''نقار'' ''نقرۃ'' کی جمع ہے یعنی سونا چاندی کا پگھلا ہوا ٹکڑا، القاموس مادۃ ''نقر''۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۵۶ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۲۷ طبع دار المعرفہ، الزرقانی ۱/۱۲۱، ۱۲۲ طبع الفکر، الخرشی ۱/۱۹۲، ۱۹۳ طبع دار صادر۔

(۴) فتح القدیر ۱/۵۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۱/۲۸۸ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۲/۲۰۷، ۲۰۹ طبع دار صادر، الزرقانی ۲/۱۶۹، ۱۷۱ طبع الفکر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۸۶، ۴۸۸ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۲/۲۸۲ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۳/۹۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۲/۲۲۲، ۲۲۳ طبع النصر، المغنی ۳/۲۴ طبع ریاض۔

د-معدنی مٹیوں کی باہم ایک دوسرے کے عوض بیع:

۹-یہاں کئی صورتیں ممکن ہیں معدنی مٹیاں ایک ہی صنف کی ہوں، یا ایک سے زائد اصناف کی، اسی طرح ان میں صفائی وتمیز ہوسکتی ہو یا نہیں۔ اگر ایک ہی صنف کی ہوں تو ان کو ایک دوسرے کے عوض بیچنا درست نہیں مثلاً سونے کی ایک مٹی کو سونے ہی کی دوسری مٹی کے عوض بیچنا درست نہیں، اس لئے کہ مماثلت معلوم نہیں ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے۔

اور اگر ایک سے زائد اصناف کی ہوں، مثلاً سونا کی مٹی اور چاندی کی مٹی وغیرہ تو ان کی بیع ایک دوسرے کے عوض درست ہے، اس لئے کہ اس میں غرر (دھوکا) کم ہے، نیز اس صورت میں مماثلت معلوم ہونا ضروری نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہی ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک یہ بیع مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں جہالت موجود ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کسی بھی معدنی مٹی کی بیع صفائی وتمیز سے قبل درست نہیں ہے، سونے کی مٹی سے سونے کے اجزاء اور چاندی کی مٹی سے چاندی کے اجزاء کو الگ کردینا ضروری ہے، خواہ بیع سونا یا چاندی کے عوض ہو یا ان کے علاوہ کسی دوسری دھات کے عوض، اس لئے کہ بیع کا مقصد حصول نقد ہے، اور وہ مجہول ہے، یا ایسی چیز میں پوشیدہ ہے جو عموماً مقصود نہیں ہوتی ہے، اس لئے بیع درست نہیں، جیسے کہ اس گوشت کی بیع درست نہیں جو ذبح کے بعد کھال اتارنے سے قبل کی جائے[1]۔

تفصیل "بیع"، "ربا" اور "صرف" کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

(۱) المبسوط ۱۴/ ۴۳ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۵/ ۳۷۹ طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح ۳/ ۱۶ طبع الفکر، الزرقانی ۵/ ۴۵ طبع الفکر، المدونہ ۴/ ۱۹، ۲۰ طبع دار صادر، الخرشی مع حاشیۃ الشیخ علی العدوی ۵/ ۴۳ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۶، ۷ طبع دار المعرفہ، المجموع ۹/ ۳۰۷ طبع السلفیہ، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۶۵ طبع ریاض۔

تراخی

تعریف:

۱-تراخي، "تراخی" کا مصدر ہے،لغت میں اس کے معنی ہیں: کسی چیز سے باز رہنااوراس سے پیچھے ہٹنا۔

"تراخی الأمر تراخیاً" اس کا وقت لمبا ہوگیا،"في الأمر تراخ"، یعنی اس معاملے میں گنجائش ہے[1]۔

اصطلاح میں تراخی کے معنی ہیں:کسی ذمہ داری کا اس کے وقت امکان کے آغاز سے فوت ہونے کے گمان تک تاخیر کے ساتھ ادا کرنا[2]۔

اس لحاظ سے تراخی کے معنی اصطلاحی اور معنی لغوی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

فور:

۲- لغت میں "فور" کا اطلاق اس وقت موجود پر ہوتا ہے جس میں کوئی تاخیر نہ ہو، یہ عربوں کے اس قول سے ماخوذ ہے:"فار الماء يفور فوراً" یعنی پانی کا چشمہ ابل کر جاری ہوگیا، پھر اس لفظ کا استعمال اس حالت کے لئے ہونے لگا جس میں بالکل دیر اور

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، الصحاح مادۂ "رخو"۔

(۲) کشاف مصطلحات الفنون ۳؍ ۵۹۴۔

تاخیر نہ ہو[1]۔

بولتے ہیں:"جاء فلان في حاجته ثم رجع من فوره" یعنی فلاں شخص اپنی ضرورت سے آیا اور پھر فوراً لوٹ گیا، یعنی اس کی آمدورفت کے درمیان کوئی توقف نہیں ہوا، اس طرح "فور" کی حقیقت یہ ہے کہ آنے کے بعد کا وقت ماقبل کے ساتھ بغیر وقفہ وفصل کے ملا ہوا ہو۔

فور کے اصطلاحی معنی ہیں:"وقت امکان کی ابتداء میں ادا کرنا[2]۔

فور اور تراخی کے درمیان فرق یہ ہے کہ فور تراخی کی ضد ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

اصولیین اور فقہاء کے یہاں "تراخی" کے خاص احکام سے کئی مواقع پر بحث ہوئی ہے، جس کا مختصراً ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں:

اول: بحث کے مقامات اصولیین کے نزدیک:

اصولیین نے درج ذیل مقامات پر "تراخی" کا ذکر کیا ہے:

الف-امر:

۳- امر مطلق جس میں کسی وقت محدود یا معین کی قید نہ لگائی گئی ہو، خواہ وہ وقت کشادہ ہو یا تنگ، اور بار بار کرنے یا ایک مرتبہ پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ وہاں موجود نہ ہو، ایسا "امر"،"فور" کا فائدہ دے گا یا تراخی کا یا ان کے علاوہ کا؟ اس میں اصولیین کا اختلاف

(۱) المصباح مادۂ "فور"۔

(۲) التعریفات للجرجانی مادۂ "فور"، الکلیات ۳؍ ۳۱۸ طبع دمشق۔

ہے، تو جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا کرتا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسا امر فور کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے کہ تکرار کے قول سے یہ لازم آتا ہے کہ فعل مامور بہ کے ساتھ اوقات کا احاطہ کیا جائے۔

اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایسا امر صرف ایک بار کے لئے ہوتا ہے۔ ان کے مابین اس سلسلے میں اختلاف ہے، اور چار اقوال مروی ہیں:

پہلا قول: یہ کہ محض طلب کے لئے آتا ہے، اور وہ فور وتراخی کے درمیان قدر مشترک ہے، ان کے نزدیک ایسے طور پر تاخیر جائز ہے کہ مامور بہ فوت نہ ہونے پائے۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے، اور یہی امام شافعی اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے، رازی، آمدی، ابن الحاجب اور بیضاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے [1]۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ فور کو واجب کرتا ہے، لہذا تاخیر کی وجہ سے مامور گناہ گار ہوگا۔ یہ مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ میں سے کرخی اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے [2]۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ وہ تراخی کے جواز کا فائدہ دیتا ہے، یعنی مطلق امر سے فوری طور پر وجوب اداء کا حکم ثابت نہ ہوگا، اس قول کو بیضاوی نے ذکر کیا ہے، اور ایک جماعت کی طرف اس کی نسبت کی ہے، اور سرخسی نے اپنے اصول میں اسی کو اختیار کیا ہے [3]۔

چوتھا قول یہ ہے کہ وہ فور وتراخی کے درمیان مشترک ہے، یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو اس کی دلالت میں توقف کے قائل ہیں،

---

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۷ طبع اول بولاق، شرح البدخشی ۲/ ۴۷ طبع صبیح، إرشاد الفحول ص/ ۹۹ طبع الحلبی، الإحکام للآمدی ۲/ ۱۶۵ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۷ طبع اول بولاق، إرشاد الفحول ص/ ۱۰۰ طبع الحلبی۔

(۳) شرح البدخشی ۲/ ۴۷ طبع صبیح، اصول السرخسی ۱/ ۲۶ طبع دار الکتاب العربی حیدرآباد۔

چنانچہ انہوں نے اسے نہ تو فور پر محمول کیا ہے، نہ تراخی پر بلکہ توقف کیا ہے۔ جوینی نے بھی اس میں توقف کیا ہے، جیسا کہ "ارشاد الفحول" میں آیا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ لغت کے اعتبار سے امر نہ تو فور کا فائدہ دیتا ہے نہ تراخی کا، لہذا مامور حکم کو فوراً بھی بجالاسکتا ہے اور تاخیر کے ساتھ بھی، کیونکہ دونوں میں سے کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ تراخی کے وجوب کا احتمال نہیں ہے اس لئے فوراً ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں، البتہ تاخیر کرنے میں گناہ ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلے میں انہوں نے توقف کیا ہے، کچھ لوگوں کا رجحان یہ ہے کہ اس میں تراخی کے وجوب کا احتمال ہے، اس لئے امتثال امر میں ہی توقف کرے گا، کیونکہ معلوم نہیں ہے کہ فوراً بجالانے میں گناہ ہوگا یا تاخیر کرنے میں [1]۔

اس مسئلہ میں اختلاف علماء کی مثال ان کا حج کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ اس کا فوراً ادا کرنا واجب ہے یا تراخی کی گنجائش ہے، نیز اس کی مثال کفارات کی ادائیگی، اور روزہ ونماز کی قضاء کا امر ہے، اس سلسلے میں فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اور جس چیز سے انہوں نے استدلال کیا ہے، اس کا مقام اصولی ضمیمہ اور "امر" کی اصطلاح ہے۔

نہی میں فور:

۴- اکثر اہل اصول واہل عربیت کے نزدیک "نہی" عموم ودوام کی متقاضی ہے، اس لئے وہ فور کے لئے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ دوام کا تقاضا نہ کرنے میں وہ امر کی طرح ہے [2]۔

ب- رخصت:

۵- رخصت کا اطلاق جس پر ہوتا ہے صاحب مسلم الثبوت نے

---

(۱) إرشاد الفحول ص/ ۱۰۰ طبع الحلبی، شرح البدخشی ۲/ ۴۷ طبع صبیح۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۴۰۶۔

بحیثیت رخصت اس کی چار قسمیں ذکر کی ہیں، ان میں دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کا حکم سببیت قائم رہنے کے باوجود اس عذر کے زائل ہونے تک کے لئے مؤخر ہوجائے جس کی بنا پر رخصت پیدا ہوئی ہے، مثلاً مسافر اور مریض کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت، جبکہ ماہ رمضان کی سببیت دونوں کے حق میں قائم ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ فرض کی نیت سے روزہ رکھیں تو ان کا روزہ ادا ہوجائے گا، اس لئے کہ بخاری ومسلم کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ قال لحمزة بن عمرو الأسلمي: إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر"[1] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمی سے ارشاد فرمایا کہ چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو افطار کرو)، لیکن سببیت قائم رہنے کے باوجود مسافر اور مریض دونوں سے خطاب مؤخر ہوگیا، ارشاد باری تعالی ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[2] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔ تفصیل "رخصت" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

ج - "ثم" کا معنی:

٦ - سرخسی نے اپنے اصول میں ذکر کیا ہے کہ "ثم" کا خاص معنی اصل وضع کے لحاظ سے "عطف علی وجه التعقیب مع التراخي" ہے، یعنی اس کا معطوف معطوف علیہ کے حکم میں تراخی کے ساتھ داخل ہوگا، اس تراخی کے حکم میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اور "طلاق" کی اصطلاح

(١) حدیث: "إن شئت فصم وإن شئت فأفطر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

کے تحت مذکور ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مسئلے میں ظاہر ہوگا جب شوہر اپنی مدخول بہا یا غیر مدخول بہا بیوی سے کہے: "إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق پھر طلاق پھر طلاق) یا اس طرح کہے: "أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار" (تم کو طلاق، پھر طلاق پھر طلاق اگر تم گھر میں داخل ہوئی) یعنی شرط کو مقدم کر کے کہے یا مؤخر کر کے کہے، (تو تقدیم وتاخیر کی صورت میں "ثم" سے کیا فرق پڑے گا؟)[1]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اور "طلاق" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

دوم: بحث کے مقامات فقہاء کے نزدیک:

فقہاء نے تراخی اور اس پر مرتب ہونے والے احکام کا ذکر متعدد عقود وتصرفات میں کیا ہے، جس کو ہم اختصار کے ساتھ ذیل میں بیان کرتے ہیں:

الف - مال مغصوب کی واپسی میں تراخی:

٧ - شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر غاصب کے لئے تاخیر میں کوئی عذر نہ ہو، مثلاً اپنی جان یا خود مال مغصوب کے ضائع ہونے کا خوف یا اور کوئی خطرہ نہ ہو تو مال مغصوب کو فوراً بلا تاخیر واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "علی الید

(١) اصول السرخسی ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار الکتاب العربی حیدرآباد، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/ ۲۳۴، ۲۳۶ طبع اول بولاق، نیز آمدی نے اپنی کتاب "الإحکام فی أصول الأحکام" میں اس موضوع پر جو بحث کی ہے وہ بھی دیکھنے کے لائق ہے (۱/ ۶۹ طبع المکتب الإسلامی)۔

ماأخذت حتی تؤدیه"[1] (انسان کسی کی کوئی چیز لے لے تو اس کے ذمہ اس کی ادائیگی واجب ہے)۔ دوسرے اس لئے کہ جب تک مال مغصوب اس کے پاس موجود رہے گا وہ گنہگار رہوگا، کیونکہ وہ اس مال اور اس کے مالک کے درمیان حائل ہے، اس لئے غاصب پر بطور خود یا بذریعہ ولی یا وکیل مال مغصوب کو فوراً لوٹانا واجب ہے، اگرچہ اس کی وجہ سے اس پر اس کی قیمت کا کئی گنا بوجھ پڑے، اس لئے کہ جب تک مال اس کے قبضے میں رہے گا اس وقت تک اس کی توبہ قبول نہ ہوگی[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں ہمیں اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ملتی، مگر رفع ظلم کے واجب ہونے میں ان کے عمومی قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس معاملے میں شافعیہ اور حنابلہ کے ہم خیال ہوں۔

ب- ہبہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی:

۸- شافعیہ کے نزدیک ہبہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی درست نہیں، بلکہ دونوں کے درمیان بیع کی طرح معمول کے مطابق اتصال ضروری ہے، حنابلہ نے مجلس کی حد تک تراخی کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ درمیان میں کوئی ایسی مشغولیت نہ ہو جو اتصال سے مانع ہو، حنفیہ اور مالکیہ سے اس سلسلے میں کوئی صراحت نہیں ملتی[3]۔

(۱) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه....." کی روایت ابوداؤد (۸۲۲/۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو معلول قرار دیا ہے (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۲۸/۳ طبع الحلبی، مطالب أولی النہی ۴/ ۶۹، ۷۰ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۶ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۸۵ طبع المکتب الإسلامی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۱، ۲۱۷ طبع دار المعرفہ۔

تفصیل "ہبہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج- طلب شفعہ میں تراخی:

۹- حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ علم ہونے کے بعد شفعہ کا فوری مطالبہ ضروری ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ میں حضرت عمرؓ کے حوالے سے حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے: "الشفعة کحل العقال"[1] (شفعہ رسی کھولنے کے مانند ہے)۔

مالکیہ نے ایک سال اور اس کے آس پاس کی مدت تک طلب شفعہ کی اجازت دی ہے، اس کے بعد حق شفعہ ساقط ہوجائے گا[2]، تفصیل "شفعہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

د- قبول وصیت میں تراخی:

۱۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصیت اگر فرد معین کے لئے کی گئی ہو تو اس کی جانب سے اس کو قبول کرنا شرط ہے، اور قبول کرنے کا وقت موصی کی موت کے بعد ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فوری قبول کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ موصی کی موت کے بعد تاخیر کے ساتھ ہو یا فوری طور پر دونوں طرح قبول کرنے کا اسے اختیار ہے[3]۔

تفصیل "وصیت" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

(۱) حدیث: "الشفعة کحل العقال....." کی روایت ابن ماجہ (۸۳۵/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے (التلخیص ۵۶/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی سند کو بہت ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۰۷ طبع المکتب الإسلامی، مطالب اولی النہی ۴/ ۱۱۰ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۵ طبع الفکر۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۴۱، ۱۴۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴ طبع النصر۔

ھ-عقد نکاح میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی :

۱۱ - مالکیہ اور شافعیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقد نکاح میں ایجاب وقبول کا باہم مربوط ہونا شرط ہے، بلکہ نووی نے تو ذکر کیا ہے کہ مجلس میں کسی وقت قبول کرنا کافی نہیں، بلکہ فوراً قبول کرنا ضروری ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک معمولی تاخیر معاف ہے [1]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد نکاح میں ایجاب وقبول کے مابین مجلس کے اندر اندر تراخی درست ہے، خواہ وقفہ لمبا ہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ دونوں کے درمیان ایسی مشغولیت حائل نہ ہو جو عرفاً مجلس کو ختم کرنے والی مانی جاتی ہو، اس لئے کہ پوری مجلس حالت عقد کے حکم میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جن عقود کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے، ان میں مجلس کے اندر قبضہ کرنا کافی ہے [2]، تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

و-نکاح کے اندر خیار عیب اور خیار شرط میں تراخی :

۱۲ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح کے اندر خیار عیب اور خیار شرط میں تراخی کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ خیار ضرر حقیقی سے بچاؤ کے لئے ہے، اس لئے اس میں تراخی کی گنجائش ہوگی، جیسے کہ معاملۂ قتل میں اولیاء دم کو قصاص یا دیت یا معاف کرنے کے درمیان خیار حاصل ہے تو اس میں تراخی کی گنجائش ہے، اس لئے جب تک صاحب خیار کی جانب سے کسی قول یا فعل کے ذریعہ رضامندی کا اشارہ نہ ملے، خیار ساقط نہ ہوگا، شوہر کو خیار حاصل ہو تو اس کی جانب سے اور عورت کو حاصل ہو تو عورت کی جانب سے یہ اشارہ ضروری ہے یا صراحت کے ساتھ رضامندی کا اظہار کردے، مثلاً کہہ دے کہ میں عیب کے باوجود اس کے ساتھ رہنے پر رضامند ہوں [1]۔

''الروضہ'' میں نووی کی صراحت کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نکاح کے اندر خیار عیب علی الفور حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ بیع کے خیار عیب میں حکم ہے، نووی کہتے ہیں کہ ''یہی مذہب ہے اور اسی کو جمہور نے قطعی قرار دیا ہے'' اس کے علاوہ دو قول اور بھی منقول ہیں :

ایک یہ کہ تین دن تک خیار حاصل رہے گا۔

دوسرا یہ کہ صراحۃً یا اشارۃً رضامندی ملنے تک یہ خیار حاصل رہے گا۔ شیخ ابوعلی نے ان دونوں اقوال کو نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں ضعیف ہیں [2]۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک نکاح میں خیار عیب ثابت نہیں ہوتا، ''الفتاویٰ الہندیہ'' میں لکھا ہے کہ خیار رویت، خیار عیب، خیار شرط شوہر کو دیئے جائیں یا بیوی کو یا دونوں کو تین دن یا کم وبیش کے لئے ہوں، بلکہ خیار کو نکاح میں مشروط ہی کردیا جائے تب بھی نکاح جائز ہوگا اور شرط باطل، الا یہ کہ شوہر مجبوب (جس کا ذکر کٹا ہوا ہو) یا خصی یا نامرد ہو تو عورت کو خیار حاصل ہوگا [3]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کو اس کی شرائط کے مطابق فریق ثانی کے اندر عیب پائے جانے کی صورت میں خیار حاصل ہوگا، البتہ ان حضرات نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ یہ خیار اس کو علی الفور حاصل ہوگا، یا علی التراخی [4]۔

---

(۱) الروضہ ۷/ ۳۸ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۷ طبع دار المعرفہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۲ طبع الجمالیہ، مطالب أولی النہی ۵/ ۵۰ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۱۲ طبع النصر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۸۰ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۷۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۴) الخرشی ۳/ ۲۳۵ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۲۷۷ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۹۸ طبع دار المعرفہ۔

تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

ز- تفویض طلاق کے بعد عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے میں تراخی:

۱۳- جب شوہر اپنی بیوی کو طلاق تفویض کردے تو عورت کے لئے خود کو طلاق دینے میں حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجلس کی قید نہیں ہے[۱]۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے کہ طلاق کی تفویض اختیار کے ساتھ ہو یا یہ کہ عورت کو اس کا مالک بنادیا جائے، البتہ اگر شوہر کوئی وقت مثلاً ایک سال کی قید لگادے تو عورت کے لئے اس قید سے خروج درست نہ ہوگا، مالکیہ کے نزدیک تفویض کے بعد ہی زوجین کو علاحدہ کردیا جائے گا، تا آنکہ عورت شوہر کے ساتھ رہنا منظور کرے یا علاحدگی اختیار کرلے[۲]۔

شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ تفویض کا تقاضا یہ ہے کہ جلدی کی جائے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ تفویض کو جب تک کسی شرط پر معلق نہ کیا جائے وہ تملیک رہتی ہے[۳] (دیکھئے: ''طلاق'')۔

تراخی کے جو مسائل یہاں مذکور نہیں ہیں ان کی تفصیل کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/۴۷۶ طبع المصریہ، مطالب اولی النہی ۵/۳۵۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۵/۲۵۴ طبع النصر۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۵، ۴۰۸ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/۳۵۷ طبع دارالمعرفہ۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۴۲۹، ۴۳۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الروضہ ۸/۵۱ طبع المکتب الاسلامی۔

تراضی

تعریف:

۱- ''تراضی'' لغت میں باب تفاعل کا مصدر ہے، اس کا مجرد ''الرضا'' ہے، ''السخط'' کی ضد، رضا کے معنی ہیں: کسی فعل یا قول کو پسند کرنا اور اس سے خوش ہونا، تفاعل اشتراک پر دلالت کرتا ہے (۱)۔

فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، جب عاقدین کسی عقد پر بلا جبر واکراہ متفق ہوجائیں تو یہ تراضی ہے، اسی پس منظر میں فقہاء بیع کی تعریف کرتے ہیں: ''البیع مبادلة المال بالمال بالتراضي'' (بیع نام ہے: باہمی رضامندی سے مال کا مال کے عوض تبادلہ کا)[۲]، آیت کریمہ ہے: ''لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ''[۳] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

قرطبی نے آیت بالا میں ''تراضی'' کی تفسیر کی ہے کہ تجارت تمہاری باہمی رضامندی سے ہو، باب مفاعلت استعمال کیا گیا ہے، اس لئے کہ تجارت طرفین سے ہوتی ہے[۴]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ ''رضی''۔

(۲) فتح القدیر ۵/۴۵۵، ابن عابدین ۴/۴۔

(۳) سورۂ نساء/۲۹۔

(۴) تفسیر القرطبی ۵/۱۵۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ارادہ:

۲- لغت میں ارادہ کے معنی ہیں: چاہنا، طلب کرنا، فقہاء اس کا استعمال قصد وتوجہ کے معنی میں کرتے ہیں، یہ رضا کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ آدمی کبھی کسی چیز کا ارادہ بخوشی کرتا ہے، اس صورت میں ارادہ ورضا دونوں جمع ہوتے ہیں، اور کبھی کسی چیز کا ارادہ بادل ناخواستہ کرتا ہے، اس صورت میں صرف ارادہ پایا جاتا ہے، رضا نہیں [۱]۔

ب-اختیار:

۳- اختیار کے معنی ہیں: ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کا انتخاب کرنا، اس کی اصل ''خیر'' ہے، اسی طرح ''مختار'' ایسے شخص کہتے ہیں جو دو چیزوں میں بہتر کا ارادہ کرے خواہ یہ بہتری حقیقی ہو یا اختیار کرنے والا ایسا سمجھتا ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قصد یکطرفہ طور پر ایک جانب متوجہ ہوجاتا ہے، کوئی دوسری مخالف سمت پیش نظر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں ارادہ پایا جائے گا اختیار نہیں۔

اور کبھی آدمی اپنی رضامندی اور پسندیدگی کے بغیر کسی چیز کو اختیار کرتا ہے، یہ حالت اختیار کی ہے، رضا کی نہیں، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں: "یختار أهون الشرین" یعنی دو شر میں سے ہلکے شر کا انتخاب کرے، اسی طرح مکرہ شخص ایک چیز کو اختیار کرتا ہے گو کہ اسے پسند نہیں کرتا جیسا کہ حنفیہ کا نقطہ نظر ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۴- تراضی میں اصل ''تراضی بالقول'' ہے، یعنی زبانی طور پر ایجاب وقبول کے ذریعہ باہمی رضامندی کا اظہار کیا جائے، اور کبھی ایک جانب سے قول ہوتا ہے اور دوسری جانب سے فعل، اور کبھی دونوں ہی جانب سے فعل ہوتا ہے، جیسا کہ ''عقد بالتعاطی'' میں ہوتا ہے [۱]، اس کی تفصیل ''عقد'' کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

تراضی بالقول حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محض ایجاب وقبول سے پورا ہوجاتا ہے، اور اس کے بعد عقد لازم اور خیار ختم ہوجاتا ہے [۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تراضی کی تکمیل اور عقد کے لزوم کے لئے عاقدین کی جسمانی علاحدگی ضروری ہے، جب تک دونوں جسمانی طور پر علاحدہ نہ ہوں اس وقت تک دونوں کو خیار حاصل ہوگا [۳]، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" [۴] (عاقدین کو باہم علاحدگی سے قبل خیار حاصل ہے)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے حدیث میں ''تفرق'' کی تفسیر ''قولی تفرق'' سے کی ہے، (یعنی جب تک عاقدین ایجاب وقبول سے فارغ نہ ہوں دونوں کو خیار حاصل ہے) [۵]۔

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس مادۂ ''رود''، الفروق فی اللغۃ رص ۱۱۸، کشف الاسرار للبزدوی ۴ر ۱۵۰۳۔

(۲) الفروق فی اللغۃ رص ۱۱۸، کشاف اصطلاحات الفنون، القاموس المحیط مادہ: ''خیر''، کشف الاسرار للبزدوی ۴ر ۱۵۰۳، ابن عابدین ۴ر ۷، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۴۹)۔

(۱) فتح القدیر ۵ر ۵۵ ۴، ابن عابدین ۴ر ۷، ۹، الدسوقی ۳ر ۲، ۳، جواہر الاکلیل ۲ر ۲، القلیوبی ۳ر ۲۱۱، ۲۱۷، المغنی ۴ر ۵۶۳۔

(۲) تفسیر الآلوسی ۵ر ۱۶، الاختیار لتعلیل المختار ۲ر ۵، تبیین الحقائق للزیلعی ۴ر ۳، الشرح الصغیر للدردیر ۳ر ۴۳، تفسیر القرطبی ۵ر ۱۵۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴ر ۳، القلیوبی ۲ر ۱۵۳، المغنی لابن قدامہ ۳ر ۵۶۳۔

(۴) حدیث: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا....." کی روایت بخاری (الفتح ۴ر ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر ۱۱۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۵) ابن عابدین ۴ر ۲۰، ۲۱، بلغۃ السالک ۳ر ۱۳۴۔

اس کی تفصیل "افتراق" اور "خیار مجلس" کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

۵- یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ تراضی کو معاملات کے انعقاد میں بنیادی اہمیت حاصل ہے، اور ایجاب وقبول یا تعاطی وغیرہ اس کے لئے وسیلۂ اظہار کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے مناسب ہے کہ رضامندی پر دلالت کرنے والی تعبیرات عیوب سے پاک ہوں، ورنہ تراضی میں خلل آئے گا اور اس کی وجہ سے عقد کو نقصان پہنچے گا۔

تراضی میں خلل کے اسباب:

جن اسباب سے تراضی میں خلل پیدا ہوتا ہے ان میں سے چند کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے:

الف- اِکراہ:

۶- "اِکراہ" نام ہے: انسان کو دھمکی کے ذریعہ ایسے کام پر مجبور کرنے کا جو وہ نہ کرنا چاہتا ہو، اور جبر کرنے والا اپنی دھمکی پورا کرنے پر قادر ہو [1]۔

اور چونکہ اِکراہ کی صورت میں رضامندی مفقود ہو جاتی ہے، اس لئے اکثر فقہاء کے نزدیک حالت اِکراہ میں کیا گیا عقد فاسد اور مالکیہ کے نزدیک قابل فسخ ہے، بعض حنفیہ کی رائے میں اس کا حکم زوال اِکراہ کے بعد مکرہ کی اجازت پر موقوف ہے [2]۔

اس کی تفصیل "اِکراہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ب- ہزل:

۷- "ہزل" (مذاق) "جد" (سنجیدگی) کی ضد ہے، یعنی لفظ بول کر وہ معنی مراد لیا جائے جس کے لئے اس کو وضع نہ کیا گیا ہو، اور نہ بطور استعارہ اس لفظ کا استعمال اس معنی میں درست ہو، ہزل کرنے والا صیغۂ عقد کا تکلم تو اختیار سے کرتا ہے، مگر ثبوت حکم کا ارادہ نہیں کرتا، نہ اس کو پسند کرتا ہے، اسی بنا پر ہزل کی حالت میں کئے گئے عقود مالیہ اکثر فقہاء کے نزدیک درست نہیں ہیں، البتہ بعض تصرفات میں اس کے نتائج ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً نکاح، طلاق اور رجعت [1] (دیکھئے: "ہزل" کی بحث)۔

ج- مواضعہ یا تلجئہ:

۸- مواضعہ یا تلجئہ کا مفہوم یہ ہے کہ عاقدین ظالم کے خوف یا اور کسی وجہ سے صورتاً کسی عقد کے انعقاد کا مظاہرہ کریں، جبکہ فی الواقع دونوں میں سے کسی کا ارادۂ عقد نہ ہو، تو ایک رائے کے مطابق اس صورت میں عقد فاسد ہے، دوسری رائے باطل کی اور تیسری رائے جواز کی بھی ہے [2]۔

اس بارے میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جو "مواضعہ" اور "تلجئہ" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

د- تغریر:

۹- اس کے معنی ہیں: کسی شخص کو دھوکہ اور خطرہ میں ڈالنا، مثلاً خریدار کے سامنے سامان خرید کی وہ ترغیبی صفات بیان کی جائیں جو

---

(۱) کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۱۵۰۳۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۰۰۶)، الدسوقی ۳/ ۶، مغنی المحتاج ۲/ ۷، البدائع ۷/ ۱۷۷۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۷، الدسوقی ۳/ ۴، المغنی ۶/ ۵۳۵، القلیوبی ۳/ ۳۲۳، ۳۳۱۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، اسنی المطالب ۲/ ۱۱، ابن عابدین ۴/ ۲۶۰، ۵/ ۲۴۴، المغنی ۴/ ۲۱۴، ۲۱۵ طبع ریاض۔

فی الواقع اس کے اندر موجود نہ ہوں، اگر کوئی عاقد دوسرے عاقد کو اس طرح کا دھوکہ دے اور ثابت ہوجائے کہ بیع میں غبن فاحش (شدید نقصان) ہوا ہے[1]، تو نقصان اٹھانے والے عاقد کو فسخ عقد کا اختیار ہے[2] اس کی مزید تفصیل "غبن" اور "تغریر" کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

کچھ اور بھی اسباب ہیں جن کی بنا پر تراضی میں خلل آتا ہے، مثلاً غلطی، تدلیس، جہالت اور نسیان وغیرہ، ہر ایک کی تفصیل اس کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۰ - فقہاء نے تراضی کے تعلق سے درج ذیل مواقع پر گفتگو کی ہے: انشاء عقد کے ذیل میں، بالخصوص بیع کی تعریف اور اقالہ کے تحت، اسی طرح مہر کی بحث میں جب زوجین عقد کے بعد کسی مقررہ مہر پر اتفاق کرلیں یا طے شدہ مہر میں کمی یا زیادتی پر متفق ہوجائیں، خلع اور صلح کے تحت اور رضاعت کی بحث میں جب والدین دوسال سے کم مدت میں بچہ کا دودھ چھڑانے پر اتفاق کریں۔

باقی دوطرفہ یا یک طرفہ تراضی کی تفصیل کا مقام "رضا" کی اصطلاح ہے۔

تراویح

دیکھئے: "صلاۃ التراویح"۔

تربص

دیکھئے: "عدت"۔

(۱) فقہاء کے یہاں "غبن فاحش" کی مختلف تعریفات ملتی ہیں، حنفیہ نے غبن فاحش کی مقدار سامان تجارت میں بیسواں حصہ، جانوروں میں دسواں حصہ، زمین وغیرہ میں پانچواں حصہ بیان کیا ہے ایک قول میں علی الاطلاق تیسرا حصہ، اور دوسرے قول میں چھٹا حصہ مقرر کیا گیا ہے ایک قول یہ ہے کہ اس کی تحدید عرف و عادت سے کی جائے گی (مجلۃ الأحکام دفعہ (۱۶۵)، المغنی ۴/ ۵۸۴، ۵۸۵ طبع ریاض)۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۳۵۷،۱۶۴)، المغنی ۴/ ۵۸۴، ۵۸۵ طبع ریاض۔

تربع

تعریف:

۱-لغت میں "تربع" نشست کی ایک ہیئت ہے، جو گھٹنوں کے بل اور دونوں گھٹنے کھڑے کر کے سرین کے بل بیٹھنے کی ہیئت سے مختلف ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ انسان اپنی سرین پر بیٹھے اور دایاں گھٹنا دائیں جانب اور قدم بائیں جانب پھیلا دے، اور بایاں گھٹنا بائیں جانب اور قدم دائیں جانب پھیلائے[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- "تربع" کی نشست، احتباء، افتراش، اقعاء، اقعاء اور تورک کی بیٹھتوں سے مختلف ایک ہیئت ہے۔

احتباء: کا مطلب ہے کہ انسان اپنی سرین کے بل بیٹھے اور دونوں گھٹنے اٹھا کر دونوں ہاتھوں سے یا اور کسی چیز سے ان کو باندھ لے[2]۔

افتراش: کا مطلب یہ ہے کہ اپنا بایاں پاؤں دوہرا کر زمین پر رکھے اور اس پر بیٹھ جائے، اور اپنے دائیں قدم کو زمین پر کھڑا رکھے اس طرح کہ اس کو سرین سے الگ رکھے، اور اپنی انگلیوں کا اندرونی

---

(۱) تاج العروس، القاموس المحیط، لسان العرب مادۂ "ربع"، التعریفات الفقہیہ للمجددی البرکتی رص ۲۲۶۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۵۶ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ ۲/ ۶۶۔

حصہ زمین پر رکھ کر ان پر ٹیک لگا لے تا کہ انگلیوں کا سرا قبلہ کی طرف ہو جائے[1]۔

اِفضاء: نماز کی ایک نشست ہے، اس کی کیفیت یہ ہے کہ اپنی سرین زمین سے لگا دے، اور اپنا دایاں پاؤں اٹھا کر انگوٹھے کی پشت زمین سے لگا دے، اور اپنا بایاں پاؤں دوہرا کر لے[2]۔

اِقعاء: کی کیفیت یہ ہے کہ اپنی دونوں سرین زمین پر رکھ دے اور اپنی دونوں پنڈلیاں کھڑی کر کے دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دے یا یہ کہ سرین اپنی ایڑیوں پر رکھ کر دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دے[3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ "مکروہ اقعاء" یہ ہے کہ انسان اپنے دونوں سرینوں کے بل بیٹھ کر اپنے گھٹنے اٹھا لے[4]۔

تورک: کی کیفیت یہ ہے کہ دایاں پاؤں اٹھا کر اپنا بایاں پاؤں دوہرا کر لے اور زمین پر بیٹھ جائے[5]۔

ان الفاظ کی مکمل تشریح ان کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

چہار زانو بیٹھنے کا حکم:

اول-نماز میں چہار زانو بیٹھنا:

الف-نماز فرض میں بوجہ عذر چہار زانو بیٹھنا:

۳- تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ جو شخص کھڑا نہ ہو سکے، وہ بیٹھ کر

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲۳ طبع ریاض، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۸۳۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۴۰، ۲۴۱ شائع کردہ دار المعرفہ، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۶، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۰، الزرقانی ۱/ ۲۱۳، المغنی ۱/ ۵۳۹۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ ۶/ ۸۷، ۸۸، اوجز المسالک الی موطا مالک ۲/ ۱۲۰ طبع دار الفکر۔

(۴) شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۱/ ۱۴۵۔

(۵) اوجز المسالک الی موطا مالک ۱/ ۱۱۳، عمدۃ القاری ۶/ ۱۰۲ طبع المنیریہ۔

نماز پڑھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے ارشاد فرمایا: ''صلّ قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلی جَنْب و في رواية فإن لم تستطع فمستلقيا''[1] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر یہ نہ ہو سکے تو بیٹھ کر پڑھو اور یہ بھی نہ ہو سکے تو کروٹ لیٹ کر پڑھو، اور ایک روایت میں ہے کہ اگر یہ نہ ہو سکے تو چت لیٹ کر نماز پڑھو)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ طاعت کا حکم بقدر طاقت ہے[2]، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"[3] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

۴- اگر مصلی کو بیٹھنے پر قدرت نہ ہو تو نشست کی ہیئت کیا ہوگی؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ معذور کے لئے نماز میں چہار زانو بیٹھنا مستحب ہے، امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے جو امام محمد نے ان سے روایت کی ہے اور جس کو عینی نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ معذور کے لئے حسب سہولت کسی بھی ہیئت میں نماز شروع کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ بیماری کی وجہ سے ارکان بھی ساقط ہو جاتے ہیں، تو ہیئت کا سقوط تو بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔

امام ابوحنیفہ سے امام حسن بن زیاد کی روایت ہے کہ معذور شخص چہار زانو بیٹھ کر نماز پڑھے، اور رکوع کے وقت اپنا بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جائے۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنفیہ میں امام زفر کا قول یہ ہے کہ افتراش کی کیفیت میں بیٹھے۔

مالکیہ کا ایک قول جس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ معذور شخص تشہد کی ہیئت میں بیٹھے[1]۔

حالت قعود کی نماز اور جس کو قیام وقعود کی بھی قدرت نہ ہو اس کی نماز کی بقیہ تفصیلات کے لئے ''صلاۃ المریض''، ''عذر'' اور ''قیام'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

ب- بلا عذر نماز فرض میں چہار زانو بیٹھنا:

۵- چہار زانو کی ہیئت نماز فرض میں تشہد کی ہیئت مسنونہ کے خلاف ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بلا عذر چہار زانو بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کو نماز میں چہار زانو بیٹھتے ہوئے دیکھا تو اس سے منع فرمایا، بیٹے نے کہا: ابا جان! میں نے آپ کو بھی ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے، تو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میرے پاؤں میرا بوجھ نہیں اٹھا سکتے (اس لئے مجبور ہوں)، دوسرے اس لئے کہ دوزانو کی نشست میں خشوع کی کیفیت زیادہ ہوتی ہے، اس لئے یہ ہیئت زیادہ بہتر ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "صل قائما فإن لم تستطع....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور حدیث "فإن لم تستطع فمستلقیا" کا ٹکڑا نسائی میں ہے (فتح القدیر ۱/ ۳۷۵ طبع الامیریہ البنایہ ۲/ ۶۸۸)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۸۱، البنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۶۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۴، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۰۶ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۰۷ شائع کردہ دار المعرفہ، کشاف القناع ۱/ ۴۹۸ شائع کردہ عالم الکتب، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۹، البنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۶۸۹ طبع دار الفکر، عمدۃ القاری ۱/۷ ۱۶۱ طبع المیریہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۵ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۱/ ۲۹۳ طبع الامیریہ، الاختیار ۱/ ۶۰۔

مالکیہ کی عبارات سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ''اِقعاء'' کی نشست کو نماز میں مستحب قرار دیتے ہیں اور نماز کی کسی بھی سنت کے عمداً ترک کو مکروہ کہتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک قعدۂ اخیرہ میں تورک کی نشست اور قعدۂ اولی میں افتراش کی نشست مسنون ہے۔

حنابلہ قعدۂ اولی میں افتراش، اور قعدۂ اخیرہ میں تورک کی سنیت کے قائل ہیں[1]۔

ابن عبدالبر نے تندرست شخص کے لئے نماز فرض میں چہارزانو کی نشست کے عدم جواز پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ ابن عبدالبر کے کلام میں عدم جواز سے مراد شاید کراہت ہے[2]۔

ج - نمازِ نفل میں چہارزانو بیٹھنا:

۶ - قیام پر قدرت کے باوجود نمازِ نفل بیٹھ کر پڑھنا بالاتفاق درست ہے، البتہ قیام افضل ہے، اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے[3]، اس لئے کہ ارشادِ نبوی ہے: ''من صلى قائماً فهو أفضل ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم''[4] (جو شخص کھڑا ہوکر نماز پڑھے تو افضل ہے، اور جو بیٹھ کر پڑھے اس کو کھڑے ہوکر پڑھنے والے کا آدھا ثواب ملے گا)۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: ''إن النبي ﷺ لم يمت حتى كان كثير من صلاته وهو

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۹، ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۰۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۱، المبدع ۱/ ۴۷۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۸۱۔

(۲) فتح الباری ۲/ ۳۰۶ طبع السلفیہ۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۷۶، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۷ طبع الجمالیہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۵۸۔

(۴) حدیث: ''من صلى قائما فهو أفضل ومن صلى قاعدا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

جالس''[1] (نبی کریم ﷺ کی وفات نہیں ہوئی یہاں تک کہ ان کی بہت سی نماز بیٹھ کر ہوتی تھی)۔

۷ - نمازِ نفل میں نشست کیسی ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا موقف، شافعیہ کا ایک قول، امام ابو یوسف اور امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بیٹھ کر نفل پڑھنے کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ چہارزانو بیٹھ کر تکبیر تحریمہ کہے اور قراءت کرے، پھر رکوع کے لئے یا سجدہ کے لئے اپنی ہیئت تبدیل کرے، ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ تبدیلی رکوع کے لئے ہوگی یا سجدہ کے لئے؟ یہ طریقہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ سے منقول ہے، اسی طرح حضرت ابن سیرین، مجاہد، سعید بن جبیر، ثوری اور اسحاق رحمہم اللہ سے بھی یہ منقول ہے[2]۔

کرخی نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی یہ رائے نقل کی ہے کہ متنفل کو حالت قراءت میں قعود، تربع اور احتباء کے درمیان اختیار ہے، امام ابو یوسف سے احتباء کا قول منقول ہے، جس کو امام خواہر زادہ نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز آخر عمر میں بالعموم حالت احتباء میں ہوتی تھی، دوسری وجہ یہ ہے کہ احتباء کی حالت میں اعضاء کی توجہ قبلہ کی طرف زیادہ ہوتی ہے۔

امام زفر کی رائے یہ ہے کہ پوری نماز میں تشہد کی نشست اختیار کرے، اس رائے کو سرخسی نے اختیار کیا ہے، فقیہ ابواللیث کہتے ہیں کہ اسی پر فتوی ہے، اس لئے کہ نماز میں شرعاً یہی ہیئت معہود و معروف

(۱) حدیث: ''لم يمت النبي ﷺ حتى كان كثير من ......'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۸۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۵، البحر الرائق ۲/ ۶۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۰۔

ہے، شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ متنفل افتراش کی نشست اختیار کرے (۱)۔

دوم - تلاوت قرآن کے وقت چہارزانو بیٹھنا:

۸ - تلاوت قرآن ہر حالت میں درست ہے، حالت قیام ہو یا قعود، چہارزانو بیٹھا ہو یا کسی دوسری ہیئت میں، لیٹا ہو، سوار ہو یا پیدل چل رہا ہو، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، فرماتی ہیں: "كان النبي ﷺ يتكيء في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن" (۲) (نبی کریم ﷺ میری گود میں ٹیک لگاتے تھے درآنحالیکہ میں حائضہ ہوتی تھی، پھر آپ ﷺ قرآن کی تلاوت فرماتے تھے)۔ حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: "إني لأقرأ القرآن وأنا مضطجعة على سريري" (میں اپنی چارپائی پر لیٹ کر قرآن پڑھتی ہوں)۔

(۱) البحر الرائق ۲/ ۶۸، ۶۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۵۔

(۲) حدیث عائشہؓ "كان النبي ﷺ يتكئ في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ترتیب

تعریف:

۱ - لغت میں ترتیب کے معنی ہیں ہر چیز کو اس کے درجے میں رکھنا۔

اصطلاح میں اس کے معنی ہیں: بہت سی چیزوں کو اس طور پر رکھنا کہ ان پر ایک کا اطلاق ہو سکے، جبکہ اجزاء باہم ایک دوسرے سے مقدم ومؤخر ہوں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

تتابع وموالات:

۲ - تتابع "تَتَابَعَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تتابعت الأشياء والأمطار والأمور" یعنی مختلف چیزیں، بارش اور دیگر امور یکے بعد دیگرے اس طرح ہوئے کہ ان کا سلسلہ نہیں رکا۔

فقہاء نے "تتابع في الصوم" کی تفسیر یہ کی ہے کہ آدمی روزے کے دنوں میں روزہ نہ چھوڑے (۲)۔

اس لحاظ سے تتابع اور موالات دونوں ہم معنی ہیں، مگر فقہاء "تتابع" کا استعمال عموماً اعتکاف اور کفارۂ صوم وغیرہ کے لئے کرتے ہیں، اور موالات کا استعمال اکثر وضو، تیمم اور غسل کے ذریعہ طہارت

(۱) متن اللغہ، التعریفات للجرجانی مادۂ "رتب"، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۵۲۷، ۵۲۸، دستور العلماء ۱/ ۲۸۵۔

(۲) متن اللغہ، تاج العروس مادۂ "تبع"، تفسیر الطبری ۹/ ۵۶، روح المعانی ۵/ ۱۱۵، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۴۱، القلیوبی ۲/ ۹۳، المغنی ۷/ ۳۶۵۔

حاصل کرنے کی بحث میں کرتے ہیں۔

ترتیب، تتابع اور موالات میں فرق یہ ہے کہ ترتیب میں اجزاء کے درمیان تقدم وتاخر کا رشتہ ہوتا ہے، جبکہ تتابع وموالات میں یہ بات نہیں ہوتی۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ تتابع وموالات میں عدم انقطاع وعدم توقف کی شرط ہے، تراخی ان کے لئے نقصان دہ ہے، جبکہ ترتیب میں یہ شرط نہیں ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۳- ترتیب اشیاء مختلفہ کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً اعضاء وضو اور جمرات ثلاثہ، لیکن اگر محل ایک ہو اور اس میں تعدد نہ ہو تو ترتیب کا کوئی مطلب نہیں، جیسا کہ زرکشی کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ غسل میں ترتیب واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایک ہی فرض ہے جو پورے بدن سے متعلق ہے، جس میں تمام اعضاء برابر ہیں، اسی طرح ایک رکوع اور ایک سجدہ میں بھی ترتیب کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر رکوع اور سجدہ دونوں جمع ہوجائیں تو ترتیب کا اثر ظاہر ہوگا[2]۔

فقہاء نے عبادات کے مباحث مثلاً طہارت، ارکان نماز، مناسک حج، کفارۂ نذر اور کفارۂ یمین وغیرہ کے تحت ترتیب کی اہمیت اور حکم پر روشنی ڈالی ہے، جس میں بعض عبادات میں ترتیب کی فرضیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، مثلاً ارکان نماز، قیام، رکوع اور سجود کے درمیان ترتیب بالاتفاق فرض ہے، اور بعض میں اختلاف ہے جس کا ذکر درج ذیل ہے:

(۱) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۱/ ۸۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۵، المغنی ۱/ ۱۳۹۔
(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۷۷۔

الف- وضو میں ترتیب:

۴- اعمال وضو میں ترتیب شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ میں ان کا ذکر ترتیب کے ساتھ آیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"[1] (جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو)) اس لئے کہ دھلے جانے والے اعضاء (ہاتھ اور پاؤں) کے درمیان مسح کئے جانے والے عضو یعنی سر کا ذکر ایک ایسا قرینہ ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عرب نظائر کو ایک دوسرے سے کسی فائدے ہی کے تحت الگ کرتے ہیں اور وہ فائدہ یہاں ترتیب ہے[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ[3] اعضاء وضو میں ترتیب کے وجوب کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک ترتیب سنت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اعضاء کے دھونے کا حکم فرمایا، اور اعضاء کا ایک دوسرے پر عطف "واو جمع" سے کیا، جس کا مقتضا ترتیب نہیں ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ما أبالي بأي أعضائي بدأت"[4] (مجھے کوئی پرواہ نہیں کہ میں کس عضو سے آغاز کروں)۔

ترتیب ہمیشہ مختلف اعضاء کے درمیان ہوتی ہے، لیکن اگر دو اعضاء ایک ہی عضو کے حکم میں ہوں تو ترتیب واجب نہیں، یہی

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۲) القلیوبی ۱/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۳۷۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۶۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۸۳، الدسوقی ۱/ ۹۹۔

وجہ ہے کہ وضو میں دائیں اور بائیں کے درمیان ترتیب بالاتفاق واجب نہیں [۱]، البتہ مسنون ہے، اس لئے کہ: "أن النبي ﷺ كان يحب التيامن" [۲] (نبی کریم ﷺ دائیں سے آغاز کو پسند فرماتے تھے)۔

ب- فوت شدہ نمازوں کی قضا میں ترتیب:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) فوت شدہ نمازوں کے درمیان ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں، اسی طرح اگر وقت میں گنجائش ہو تو وقتیہ اور فائتہ کے درمیان بھی ترتیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، یعنی جس شخص کی ایک یا چند نمازیں فوت ہوجائیں، اور دوسری نماز کا وقت ہوجائے تو اس پر پہلے فائتہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے، اس کے بعد وقتیہ کو ادا کرے، البتہ اگر وقت تنگ ہو، اس میں وقتیہ نماز کے علاوہ کسی دوسری نماز کی گنجائش نہ ہو تو پہلے وقتیہ کو ادا کرے، پھر ترتیب کے ساتھ فائتہ نمازوں کی قضا کرے، البتہ مالکیہ فوت شدہ نمازوں کے کم ہونے کی صورت میں وقتیہ اور فائتہ کے درمیان ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں، چاہے وقتیہ کا وقت نکل جائے [۳]۔

شافعیہ کے نزدیک فوت شدہ نمازوں میں ترتیب واجب نہیں، سنت ہے، فجر کی قضا ظہر سے قبل اور ظہر کی عصر سے قبل مسنون ہے، اسی طرح وقتیہ نماز سے قبل فوت شدہ نماز ادا کرنا مسنون ہے، تاکہ ادا نہیں تو ادا کی نقل ہوجائے، اگر وقتیہ نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو پہلے وقتیہ ہی کو ادا کرنا واجب ہے، تاکہ وقتیہ فوت نہ ہو [۱]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نسیان اور وقتیہ کے فوت ہونے کے اندیشہ کی بنا پر ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ترتیب ساقط ہوجاتی ہے جب فوت شدہ نمازوں کی تعداد پانچ سے زیادہ ہوجائے [۲] مسئلہ سے متعلق اختلافات وتفصیلات کے لئے "قضاء الفوائت" کی اصطلاح فقرہ / ۱۷، ۲۴ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ج- نماز کی صفوں میں ترتیب:

۶- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر نماز جماعت کے لئے مرد، عورتیں اور بچے جمع ہوجائیں، تو ان کے درمیان صف بندی اس طرح ہوگی کہ امام کے متصل سب سے پہلی صف میں مرد کھڑے ہوں گے، ان کے بعد بچے پھر عورتیں [۳]، اگر عورتیں مردوں سے آگے ہوجائیں تو ان کے پیچھے کے مردوں کی نماز حنفیہ کے نزدیک فاسد ہوجائے گی، جمہور فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی [۴]، جیسا کہ "اقتداء" اور "صلاۃ الجماعۃ" کے ذیل میں تفصیل مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

فقہاء کے یہاں ترتیب کا تذکرہ مذکورہ مقامات کے علاوہ اور بھی کئی مواقع پر ملتا ہے، مثلاً:

---

(۱) المنثور للزرکشی ۱/ ۲۷۷، ۲۷۹، نیز سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "کان ﷺ یحب التیامن" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۱/ ۶۳، ۶۴، ابن عابدین ۱/ ۴۸۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۸، المغنی ۱/ ۶۰۷، ۶۱۰۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۱/ ۱۱۸۔

(۲) الاختیار للموصلی ۱/ ۶۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۸، ۵۹، المغنی ۱/ ۶۰۸، ۶۱۲۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۵۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۳، المہذب ۱/ ۱۰۷، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔

(۴) تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔

الف-جنازوں میں ترتیب:

۷ - جب ایک سے زیادہ جنازے جمع ہوجائیں تو ترتیب قائم کی جائے گی، اگر مردوں، عورتوں اور بچوں کے جنازے جمع ہوجائیں تو امام سے متصل اولاً مردوں کے جنازے رکھے جائیں گے، پھر بچوں کے اور ان کے بعد عورتوں کے جنازے رکھے جائیں گے، یہی ترتیب اس وقت بھی ہوگی جب ایک ہی قبر میں کئی مردوں کے دفن کی نوبت آئے، فقہاء نے ان مسائل کی تفصیل ''ابواب الجنائز'' میں کی ہے۔

ب-حج میں ترتیب:

۸ - اعمال حج میں ترتیب اور اس کو نقصان پہنچانے والی چیزوں کی تفصیل فقہاء نے کتاب الحج میں کی ہے (دیکھئے ''احرام'')۔

ج-دیون میں ترتیب:

۹ - دیون کی ادائیگی میں ترتیب، یعنی دیون میں کس دین کی ادائیگی مقدم ہے، اسی طرح حقوق العباد سے متعلق دیون کی تفصیل فقہاء نے باب الرہن، باب النفقہ، اور باب الکفارہ وغیرہ میں ذکر کی ہے، (دیکھئے: ''دین'')۔

د-دلائل اثبات:

۱۰ - اثبات دعوی کے دلائل، اقرار، شہادت اور قرائن وغیرہ کے درمیان ترتیب کا تذکرہ فقہاء کتاب الدعوی میں کرتے ہیں۔

ھ-نکاح میں ترتیب:

۱۱ - نکاح، حق قصاص اور دیگر حقوق، مثلاً وراثت اور حضانت وغیرہ میں اولیاء کی ترتیب کا تذکرہ کتب فقہ میں ان کے ابواب کے تحت ملتا ہے، اس کی تفصیل ان کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

و-کفارات میں ترتیب:

۱۲ - ایمان، نذر وغیرہ کے کفارات کے مابین ترتیب کی بحث فقہاء نے ''باب الکفارۃ'' میں کی ہے۔

ان مسائل کی تفصیلات کے لئے ان کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ترتیل

دیکھئے: ''تلاوت'' اور ''تجوید''۔

ترجمہ

تعریف:

۱-ترجمۃ: ترجم کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "ترجم کلامہ" اس نے اس کی بات واضح کی، "ترجم کلام غیرہ" اس نے دوسرے کے کلام کا ترجمہ کیا، اسی سے "التَرجمان" التُرجَمان، التُرجُمان" بھی ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں لفظ "ترجمہ" اسی دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تفسیر:

۲- "تفسیر" "فسر" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی بیان، کشف اور اظہار کے ہیں (۳)۔

شریعت میں تفسیر کا معنی ہے: کسی آیت کے معنی ومفہوم، احوال وواقعات اور سبب نزول کی عام فہم زبان میں وضاحت کرنا یا قرآنی آیت کے علاوہ کسی دوسری چیز کے معنی ومفہوم کو واضح کرنا (۴)۔

ترجمہ دوسری زبان میں اصل کلام کے بقدر بلا کسی کمی بیشی کے ہوتا ہے، جبکہ تفسیر کبھی طویل اور لفظ کی ضمنی دلالتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔

ترجمۂ قرآن کریم اور اس کی اقسام:

۳-شاطبی کہتے ہیں کہ الفاظ کے معنی پر دلالت کے لحاظ سے عربی زبان کی دو جہتیں ہیں:

اول: ایک جہت یہ ہے کہ الفاظ وعبارات مطلق (بغیر کسی قید کے) ہوں اور معانی مطابقہ پر دلالت کریں، کسی بھی زبان کی یہی اصل دلالت ہے۔

دوم: دوسری جہت یہ ہے کہ الفاظ وعبارات کچھ قیود کے ساتھ ہوں اور ذیلی معانی پر دلالت کریں، یہ ضمنی دلالت ہے۔

پہلی جہت: وہ ہے جس میں تمام زبانیں مشترک ہیں، گفتگو کا آخری مقصود یہی ہوتا ہے، اس میں کسی قوم کی تخصیص نہیں ہے، اس لئے کہ فی الواقع اگر زید سے کوئی فعل مثلاً قیام صادر ہوا ہے اور کسی زبان والا اس کی خبر اپنی زبان میں دینا چاہتا ہے تو اس کی خبر کسی بھی زبان میں بآسانی دی جاسکتی ہے۔ اس جہت کے مطابق عہد ماضی کے غیر عربی لوگوں کے اقوال کو عربی زبان میں نقل کرنا ممکن ہے، اسی طرح عربوں کے اقوال اور واقعات عجمی زبان میں منتقل کئے جاسکتے ہیں، اس میں کوئی اشکال نہیں۔

جہاں تک دوسری جہت کا تعلق ہے تو اس کی مکمل رعایت اخبار وواقعات کے بیان میں صرف عربی زبان کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ اس جہت میں ہر خبر بیان کے لئے کئی چیزوں کا تقاضا کرتی ہے، مثلاً مخبِر (خبر دینے والا)، مخبَر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جائے)، مخبَر بہ (جس کی خبر دی جائے)، سیاق کلام اور مقتضائے حال، خود خبر اور نوعیت اسلوب مثلاً ایضاح (واضح کرنا)، اخفاء (ابہام)،

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، متن اللغۃ مادۂ "ترجم"، کشاف القناع ۳۵۲/۶۔

(۲) کشاف القناع ۳۵۲/۶ طبع عالم الکتب۔

(۳) مختار الصحاح، متن اللغۃ، الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادۂ "فسر"۔

(۴) التعریفات للجرجانی، دستور العلماء مادۂ "تفسیر"۔

ایجاز (اختصار) اور اطناب (طول) وغیرہ سے متعلق کئی ذیلی چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں۔

مثلاً عام حالات میں جبکہ مخبر عنہ کے بجائے خود خبر کی طرف مخاطب کی توجہ مرکوز کرنی ہو تو کہیں گے: "قام زید" (زید کھڑا ہوا)، لیکن اگر مخبر عنہ (زید کی شخصیت) پر زور دینا ہو تو بولیں گے: "زید قام"، کسی سوال کے جواب میں یا سوالیہ پس منظر میں کہنا ہوگا: "إن زیداً قام" (بے شک زید کھڑا ہوا) اور جو شخص زید کے قیام کا منکر ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا: "واللہ إن زیداً قام"، جو شخص قیام زید یا اس کے قیام کی خبر کا منتظر ہو اس کو خبر اس طرح دی جائے گی: "قد قام زید"، یا "زید قد قام"، اور کسی منکر کے انکار پر رد اور زور دیتے ہوئے کہا جائے گا: "إنما قام زید"۔

پھر مخبر عنہ کی تعظیم وتحقیر، خبر کی صراحت وکنایت، مقصد کلام اور مقتضائے حال وغیرہ بے شمار اعتبارات سے اس کی چند در چند قسمیں ہوسکتی ہیں، جو سب کی سب زید کے بارے میں قیام کی خبر دینے سے تعلق رکھتی ہیں۔

مذکورہ تمام تصرفات جن کی بنا پر ایک ہی کلام (وعبارت) کے معنی (مفہوم) میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں، کلام میں مقصود اصلی نہیں ہیں، بلکہ یہ کلام کو مکمل کرنے والی اور پورا کرنے والی ہوتی ہیں، جس شخص کو اس نوع پر دسترس حاصل ہو، اس کے کلام میں خاص خوبی پیدا ہوجاتی ہے، بشرطیکہ کوئی غیر مانوس لفظ کلام میں موجود نہ ہو۔ (عام لوگوں کی) عبارتوں میں اور بہت سے قرآنی واقعات میں جو تنوع نظر آتا ہے وہ اسی قسم ثانی کا اثر ہے، اس لئے کہ ایک ہی واقعہ قرآن کی ایک سورت میں ایک طرح بیان ہوا ہے، اور دوسری سورت میں دوسرے طور پر اور تیسری میں تیسرے طور پر قرآنی خبروں میں تکرار کا راز بھی یہی قسم ثانی ہے، نہ کہ قسم اول، الا یہ کہ خبر کی بعض تفصیلات سے ایک مقام پر سکوت برتا گیا اور دوسرے مقام پر ان کی صراحت کردی گئی (تو یہ تکرار نہیں بلکہ ایک ہی خبر کا دو حصوں میں تذکرہ ہے) اور اس کا سبب بھی مقتضائے حال اور مقتضائے وقت کی رعایت ہے، اس لئے کہ "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا"[1] (اور آپ کا پروردگار بھولنے والا نہیں)۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں نوع ثانی کی مکمل رعایت کرتے ہوئے کسی بھی عربی کلام کا ترجمہ دوسری زبان میں بالکل ممکن نہیں، چہ جائیکہ قرآن کا ترجمہ، اور غیر عربی زبانوں میں اس کو منتقل کرنے کا معاملہ، ہاں اگر دو زبانوں میں اس اعتبار سے مکمل مساوات فرض کرلی جائے، اور نوع ثانی کی مذکورہ تمام تنوعات کے لحاظ سے کوئی زبان عربی زبان کے ہم پلہ ہوجائے تو ایک زبان کا دوسری زبان میں ترجمہ کرنا ممکن ہوگا، مگر اس درجہ کی برابری کا فی الواقع ثابت کرنا بہت مشکل ہے، مناطقہ متقدمین اور ان کے پیروکار متأخرین کے یہاں اس قسم کے اشارات جابجا ملتے ہیں، مگر وہ نا کافی اور غیر تسلی بخش ہیں۔

ابن قتیبہ نے ترجمۂ قرآن کے امکان کی نفی کردی ہے، یعنی نوع ثانی کے لحاظ سے، البتہ نوع اول کے لحاظ سے ترجمہ ممکن ہے، اور نوع اول ہی کے لحاظ سے عوام کے لئے جو قرآن سمجھنے کی بطور خود صلاحیت نہ رکھتے ہوں قرآن کی تفسیر وتوضیح کو درست قرار دیا گیا ہے، اس پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے، اور یہ اتفاق ایک مضبوط دلیل ہے کہ معنی اصلی کے لحاظ سے قرآن کا ترجمہ دوسری زبان میں درست ہے[2]۔

۴- اس تقسیم کے علاوہ ترجمہ کی ایک تقسیم اور ہے جس کے لحاظ سے ترجمہ کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) سورۂ مریم/۶۴۔

(۲) الموافقات ۲/۶۶، ۶۸۔

الف۔ لفظی ترجمہ، یعنی ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کلمہ کی لفظی صورت یا ترتیب عبارت کا التزام کرتے ہوئے کیا جائے[1]۔

ب۔ مفہوم کلام کی ترجمانی، یعنی کلام کے اندر پوشیدہ اغراض ومعانی کی ترجمانی واضح الفاظ میں کی جائے، یہ بمنزلہ تفسیر ہے۔

ترجمہ سے متعلق احکام:

الف۔ غیر عربی رسم الخط میں کتابت قرآن اور کیا اس کو قرآن کا نام دیا جاسکتا ہے؟

۵- بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر عربی رسم الخط میں ایک دو آیت کی کتابت جائز ہے، پورے قرآن کی نہیں، البتہ کتابت عربی رسم الخط میں ہو، اور ترجمہ وتفسیر دیگر زبانوں میں تو یہ ان کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ فارس کے کچھ لوگوں نے ان سے درخواست کی کہ قرآن کی کچھ آیتیں ان کو لکھ کر دیں تو حضرت سلمان فارسیؓ نے ان کو سورۂ فاتحہ فارسی میں لکھ کردی۔

ب- غیر عربی میں تلاوت قرآن:

فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں اختلاف آراء پائے جانے کے باوجود یہ خیال قدر مشترک ہے کہ یہ چیز حفظ قرآن کی راہ میں رکاوٹ اور اس کی عظمت کے لئے باعث نقصان نہ بنے، اسی طرح یہ بھی متفق علیہ ہے کہ بہر صورت اس کو قرآن کا نام نہیں دیا جاسکتا[2]۔

(۱) الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادہ ''ترجم''۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۲ طبع دار الکتاب العربی، القوانین رص ۶۵، مواہب الجلیل ۱/ ۵۹ ا طبع دار الفکر القلیوبی ۱/ ۱۵۱ طبع عیسی البابی الحلبی، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۴ طبع دار المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۶۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

۶- نماز کے اندر غیر عربی میں قرأت قرآن کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں غیر عربی میں قرأت بالکل ناجائز ہے، خواہ عربی میں اچھی طرح قرآن پڑھ سکتا ہو یا نہ پڑھ سکتا ہو، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"[1] (سوتم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)۔ اس آیت میں نماز میں قرآن پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اور قرآن عربی زبان میں نازل ہوا، حق تعالی کا ارشاد ہے: "اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً"[2] (بے شک ہم نے اتارا ہے قرآن بزبان عربی)، نیز ارشاد ہے: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ"(۳) (صاف عربی زبان میں)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ترجمہ قرآن از قبیل تفسیر ہے، قرآن نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن تو ان عربی الفاظ کا نام ہے جو ہمارے آقا حضرت محمد مصطفی ﷺ پر نازل ہوئے، قرآن دلیل نبوت اور علامت رسالت ہے، یہ اپنے الفاظ اور معانی دونوں لحاظ سے معجزہ ہے، اگر عربی الفاظ ختم ہوجائیں تو قرآن کا لفظی اعجاز بھی ختم ہوجائے گا، اس لئے ترجمہ قرآن نہیں بن سکتا، کیونکہ اس میں اعجاز نہیں ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے ترجمہ پڑھنا حرام نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی نے قرآن نہ پڑھنے کی قسم کھائی ہو اور وہ ترجمہ قرآن پڑھ لے تو حانث نہ ہوگا[4]۔

(۱) سورۂ مزمل ر ۲۰۔

(۲) سورۂ یوسف ر ۲۔

(۳) سورۂ شعراء ر ۱۹۵۔

(۴) القوانین رص ۶۵، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۹، القلیوبی ۱/ ۱۵۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۶۳، المجموع ۳/ ۲۹۹، المغنی ۱/ ۴۸۶، ۴۸۷، کشاف القناع ۱/ ۳۴۰۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ مصلی اگر عربی الفاظ کی بہتر ادائیگی پر قادر ہو تو غیر عربی میں قرأت کرنا جائز نہیں، اور اگر اچھی طرح ادائیگی نہ کرسکتا ہو تو غیر عربی میں قرأت جائز ہے، صحیح قول کے مطابق امام ابوحنیفہ نے بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، اس لئے کہ صاحبین کے دلائل زیادہ مضبوط ہیں، صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ نماز میں حکم قرأت قرآن کا ہے، اور قرآن نام ہے: خاص اسلوب میں اتارے گئے ان عربی الفاظ کا جو مصاحف میں لکھے ہوئے ہیں، اور ہم تک تواتر کے ساتھ منقول ہوئے ہیں، اور عجمی تراجم پر قرآن کا اطلاق محض مجازاً ہے، اس لئے ان سے اسم قرآن کی نفی کرنا درست ہے[1]۔

امام ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ عربی کی طرح فارسی میں بھی قرأت جائز ہے، جبکہ لفظی ترجمہ ممکن ہو، خواہ عربی میں اچھی طرح قرأت کرسکتا ہو یا نہ کرسکتا ہو، قرأت بہر حال واجب ہے، اس لئے کہ فارسی کو عربی کا قائم مقام مانا گیا ہے، اس بنا پر نہیں کہ یہ حقیقت میں قرآن ہے بلکہ اس وقت یہ ان کے نزدیک رخصت کے زمرے میں آتا ہے، البتہ اگر عربی پر اچھی طرح قادر ہو تو فارسی میں قرأت کرنا باعث گناہ ہے، اس لئے کہ یہ سنت متوارثہ کے خلاف ہے[2]، امام ابوحنیفہ نے بعد میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، جیسا کہ اوپر گذرا، پھر امام ابوحنیفہ کے قول مرجوع عنہ کے مطابق فارسی میں قرأت کا جواز صرف اس شخص کے لئے ہے جس پر قرآن کے ساتھ کھلواڑ کرنے کا الزام نہ ہو، اسی طرح عجمی زبان میں قرأت قرآن کی اس نے عادت نہ بنالی ہو، عجمی زبان میں قرأت کی عادت بنالینا بہر صورت ممنوع ہے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۲۔

(۲) الہدایہ ۱/ ۴۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۲ طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷۔

ج- حالت حدث میں ترجمۂ قرآن چھونا، اٹھانا اور پڑھنا:

۷- حنفیہ کا قول اصح یہ ہے کہ حائضہ کے لئے قرأت کے ارادے سے قرآن پڑھنا اور چھونا ناجائز ہے، اگر چہ وہ غیر عربی میں لکھا ہوا ہو، بعض حنفیہ جواز کے قائل ہیں، ابن عابدین نے "البحر" سے نقل کیا ہے کہ جواز کا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے، اور ممانعت کا قول تعظیم قرآن سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے، اور صحیح قول ممانعت کا ہے[2]۔

مالکیہ کے اقوال سے متبادر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کتب تفسیر کو علی الاطلاق چھونا جائز ہے، تفسیر ی اجزاء ان میں کم ہوں یا زیادہ، اس لئے کہ ان پر مصحف کا اطلاق نہیں ہوتا، اور نہ ان کے لئے قرآن کا احترام ثابت ہے، حنابلہ نے بھی اسی رائے کی صراحت کی ہے[3]۔

شافعیہ کی رائے میں اگر تفسیر کا حصہ قرآن سے کم ہو تو تفسیر کو چھونا اور اٹھانا حرام ہے، اسی طرح اگر تفسیر اور قرآن دونوں برابر ہوں تو بھی قول اصح کے مطابق یہی حکم ہے، البتہ اگر تفسیر کا حصہ زیادہ ہو تو اس کو چھونا اور اٹھانا جائز ہے، ایک روایت اس صورت میں بھی حرمت کی ہے، اس لئے کہ اس سے تعظیم قرآن میں خلل آئے گا[4]، ترجمہ بھی تفسیر ہی کے حکم میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۲۶، ۳۲۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۹۵، ۳۲۵، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۳۷۵، المغنی ۱/ ۱۴۸، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵، تصحیح الفروع للسعدی ۱/ ۳۰۸ طبع مطبعۃ المنار۔

(۴) القلیوبی ۱/ ۳۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۰۔

د- ترجمۂ اذان:

۸- اگر کوئی فارسی یا دوسری غیر عربی زبان میں اذان دے تو حنفیہ اور حنابلہ کا قول صحیح یہ ہے کہ یہ درست نہیں، اگر چہ اس کا اذان ہونا معلوم ہو رہا ہو[1]، مالکیہ کے کلام سے بھی یہی متبادر ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اذان کے لئے "الفاظ مشروعہ" شرط ہیں[2]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے کہ اگر اذان جماعت کے لئے دی جائے، اور جماعت میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو عربی میں اچھی طرح اذان دینے پر قادر ہو تو غیر عربی میں اذان درست نہیں اور اگر عربی میں اچھی طرح نہ دے سکتا ہو تو درست ہے[3]۔

ھ- تکبیر، تشہد، خطبۂ جمعہ اور اذکار نماز کا ترجمہ:

۹- امام ابو حنیفہ نماز کے لئے غیر عربی میں تکبیر کہنے کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، خواہ وہ عربی پر قادر ہو یا نہ ہو، ان کا استدلال آیت ذیل سے ہے: "وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى"[4] (اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا)، اسی طرح انہوں نے کافر کے اسلام پر بھی قیاس کیا ہے (کہ کافر کسی بھی زبان میں اسلام لائے معتبر ہے)[5]۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے عربی پر قادر نہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔

یہی اختلاف خطبہ اور اذکار نماز میں بھی ہے، اگر کوئی شخص بحالت نماز فارسی زبان میں تسبیح، یا ثنا یا تعوذ یا تہلیل یا تشہد یا درود پڑھے تو امام ابو حنیفہ کے یہاں علی الاطلاق درست ہے، اور امام

(۱) ابن عابدین ۱/۲۵۶، کشاف القناع ۱/۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۹۱۔

(۳) المجموع ۳/۱۲۹۔

(۴) سورۂ اعلیٰ/۱۵۔

(۵) ابن عابدین ۱/۳۲۵، ۳۲۶، بدائع الصنائع ۱/۱۱۳، المجموع ۳/۳۰۱۔

ابو یوسف اور امام محمد کے یہاں عجز کی شرط ہے۔

ابن عابدین نے شرح طحاوی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص فارسی میں تکبیر کہے یا ذبح کے وقت تسمیہ کہے یا بوقت احرام فارسی یا کسی دوسری زبان میں تلبیہ کہے، تو چاہے عربی اچھی طرح ادا کر سکتا ہو یا نہیں امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تکبیر اور اذکار نماز کے علی الاطلاق جواز کے بارے میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے عجمی زبان میں قرأت کے عدم جواز کے سلسلے میں عجز کی صورت کا استثناء کر کے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا[1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عربی میں تکبیر پر قدرت نہ ہو تو تکبیر ساقط ہو جائے گی، مگر دوسری زبان میں اس کی ادائیگی درست نہیں ہے، بلکہ اس کی نیت کر لینا کافی ہے، جیسا کہ گونگے کے لئے حکم ہے، اگر عاجز شخص دوسری زبان کا مترادف لفظ اس کی جگہ ادا کرے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اس کو عجمی زبان میں دعا کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے کہ عربی پر قادر شخص بھی اگر عجمی زبان میں دعا کر لے تو اس کی دعا باطل نہیں ہوگی۔

قاضی عیاض کے بعض شیوخ کا خیال یہ ہے کہ تکبیر غیر عربی میں درست ہے، لیکن خطبہ غیر عربی میں ان کے نزدیک درست نہیں، اگر چہ پوری جماعت عجمی ہو، اور وہ لوگ عربی نہ جانتے ہوں اور ان میں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو عربی زبان میں بحسن وخوبی خطبہ دے سکے تو ان پر جمعہ لازم نہیں ہے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں اگر عربی پر قدرت ہو تو عجمی زبان

(۱) ابن عابدین ۱/۳۲۵، بدائع الصنائع ۱/۱۱۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/۵۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۳، ۱/۳۷۸۔

میں تکبیر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''صلوا کما رأیتموني أصلي''[۱] (نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے تم نے دیکھا)، اور حضور ﷺ ہمیشہ عربی میں تکبیر کہتے تھے، نیز نماز میں کوتاہی کرنے والے ایک شخص سے فرمایا: ''إذا قمت للصلاۃ فکبر......''[۲] (جب نماز کے لئے کھڑے ہوتو تکبیر کہو)، دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ سے اپنے وصال تک ساری زندگی میں کبھی عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تکبیر کہنا منقول نہیں ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب عربی میں ادائیگی کرسکتا ہو، لیکن اگر اس پر قادر نہ ہو اور وقت میں گنجائش ہوتو اس پر عربی تکبیر سیکھنا لازم ہے، اور گنجائش نہ ہوتو اپنی زبان میں تکبیر کہہ لے، یہی حکم تعدۂ اخیرہ کے تشہد اور درود کا بھی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک عاجز کے لئے غیر عربی میں تشہد ودرود درست ہے، قادر کے لئے نہیں ہے[۳]۔

خطبۂ جمعہ کے بارے میں شافعیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ عربی میں ہونا شرط ہے، اگر وہاں کوئی عربی نہ جانتا ہو اور نہ سیکھ سکتا ہوتو دوسری زبان میں خطبہ دیا جائے گا، اگر سیکھنے کی ممکنہ مدت ختم ہوجائے اور پوری جماعت میں کوئی عربی نہ سیکھ سکے تو سارے لوگ گنہگار ہوں گے، اور ان کے لئے جمعہ نہیں ہے[۴]۔

عجمی زبان میں سلام کے بارے میں تین اقوال ہیں، ایک قول

---

(۱) حدیث: "صلوا کما رأیتمولي أصلي" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۱/۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا قمت للصلاۃ فکبر" کی روایت بخاری (الفتح ۲۷۷/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۹۸/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المجموع ۲۹۹/۳، ۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۴۶۲/۱، روضۃ الطالبین ۲۲۱/۱، ۲۲۶، القلیوبی ۱۴۳/۱، ۱۵۱، ۱۶۸، المغنی ۵۴۵/۱، کشاف القناع ۳۴۴/۲۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲۶/۲، الجمل علی شرح المنہج ۲۷/۲، المنثور للزرکشی ۲۸۴/۱۔

یہ ہے کہ اگر عربی پر قدرت ہوتو جائز نہیں، نووی کہتے ہیں کہ درست بات یہ ہے کہ اگر مخاطب سمجھ سکتا ہوتو عجمی زبان میں سلام جائز ہے[۱]۔

ترجمہ کے مسئلے میں شافعیہ کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جس صورت میں لفظ ومعنی دونوں مقصود ہوں اور اعجاز ملحوظ ہو، وہاں ترجمہ قطعی ممنوع ہے، اور اگر ایسی بات نہ ہوتو قادر شخص کے لئے ممنوع ہے، عاجز کے لئے نہیں، جیسے اذان، تکبیر تحریمہ، تشہد، اذکار مستحبہ، نماز کی ادعیۂ ماثورہ، سلام اور خطبہ، اور جس صورت میں مقصود صرف معنی ہو، لفظ نہ ہوتو ترجمہ جائز ہے، جیسے بیع، خلع اور طلاق وغیرہ۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ خطبہ عربی زبان میں محض مستحب ہے، نووی کہتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ خطبہ کا مقصد وعظ ونصیحت ہے، اور یہ مقصد کسی بھی زبان سے حاصل ہوسکتا ہے[۲]۔

و- اندرون نماز غیر عربی میں دعا:

۱۰- حنفیہ سے منقول ہے کہ غیر عربی میں دعا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ''رطانۃ اعاجم'' سے منع فرمایا ہے، اور رطانہ کے معنی ''القاموس'' میں ہیں، ''عجمی زبان میں بات کرنا''، اور ظاہری علت یہ ہے کہ غیر عربی میں دعا کرنا خلاف اولی ہے، اور اس میں کراہت تنزیہی ہے، اور بعید نہیں کہ غیر عربی میں دعا اندرون نماز مکروہ تحریمی ہو اور خارج نماز مکروہ تنزیہی[۳]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲۳۰/۱۰۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲۸۲/۱، ۲۸۳، المجموع ۳۴۵/۴۔

کمیٹی کا خیال ہے کہ عجمی زبان میں خطبہ کی صحت وعدم صحت کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ خطبہ کے ضروری اجزاء کی حد تک ہے جن کے بغیر خطبہ درست نہیں ہوسکتا، قدر لازم سے زائد خطبہ عجمی زبان میں ہو اور سامعین غیر عرب ہوں تو مضائقہ نہیں۔

(۳) ابن عابدین ۳۵۰/۱۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر عربی میں دعا حرام ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے قرافی سے نقل کیا ہے، اور علت یہ بیان کی ہے کہ ممکن ہے کہ انجانے میں اس میں ایسے الفاظ استعمال ہوجائیں جو عظمت الٰہی کے خلاف ہوں، ''لقانی'' نے ''قرافی'' کے کلام میں قید لگائی ہے کہ اس عجمی زبان کا معنی ومراد معلوم نہ ہو، یہ قید اسی مذکورہ علت کا نتیجہ ہے جس میں ہے کہ انجانے میں ایسے الفاظ دعا میں آجائیں جو حق تعالیٰ کی ربوبیت کے جلال وعظمت کے منافی ہوں۔

لیکن اگر معنی ومراد معلوم ہوں تو اندرون نماز اور خارج نماز علی الاطلاق اس کا استعمال درست ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا''[1] (اور اللہ نے آدم کو نام سکھلادیئے کل کے کل)، نیز ارشاد ہے: ''وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ''[2] (اور ہم نے ہر رسول کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اسی کی زبان میں)، دسوقی نے بھی اس کی صراحت کی ہے[3]۔

شافعیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، وہ یہ کہ نماز میں دعائیں دو طرح کی ممکن ہیں: ایک دعاء ماثورہ، دوسرے غیر ماثورہ، دعاء ماثورہ سے متعلق تین اقوال ہیں:

صحیح ترین قول یہ ہے کہ عاجز کے لئے غیر عربی میں درست ہے، قادر کے لئے نہیں، اگر کوئی قدرت کے باوجود غیر عربی میں دعا کرے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، حنابلہ کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عربی جاننے والے اور نہ جاننے والے دونوں کے لئے درست ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کے لئے درست نہیں، اس لئے کہ ضرورت نہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۳۱۔

(۲) سورۂ ابراہیم/ ۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۳ طبع دار الفکر۔

رہی دعاء غیر ماثورہ تو نماز کے اندر عجمی زبان میں ایسی کوئی دعا گڑھنا اور کرنا جائز نہیں ہے، اس میں ایک ہی قول ہے۔

رہے دیگر اذکار مثلاً قعدۂ اولیٰ کا تشہد، درود پاک، قنوت، تسبیحات رکوع وسجود، تکبیرات انتقال، تو عجمی زبان میں دعا کے جواز کے قول کے مطابق یہ اذکار بدرجۂ اولیٰ جائز ہوں گے، بصورت دیگر عاجز کے لئے ان کے جواز سے متعلق کئی اقوال ہیں:

صحیح ترین قول جواز کا ہے، دوسرا عدم جواز کا، تیسرے قول میں سجدۂ سہو کے ذریعہ تلافی کی صورت میں جائز ہے۔

صاحب ''الحاوی'' نے ذکر کیا ہے کہ اگر عربی پر قدرت نہ ہو تو تمام اذکار عجمی زبان میں درست ہیں، اور اگر قدرت ہو تو عربی میں ادا کرے، اگر اس کے خلاف فارسی میں ادا کرلے تو واجب مثلاً تشہد اور سلام کی صورت میں واجب ادا نہ ہوگا، اور سنت مثلاً تسبیح اور ثنا کی صورت میں کافی ہوگا، البتہ گنہگار ہوگا[1]۔

ز- اسلام میں داخل ہونے والے شخص کے لئے غیر عربی میں اقرار شہادت:

۱۱ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کافر اگر حلقۂ اسلام میں داخل ہونا چاہے اور عربی کی ادائیگی پر قدرت نہ رکھے تو کلمۂ شہادتین اپنی زبان میں ادا کرسکتا ہے، اور عربی پر قادر ہو تو حنفیہ کی رائے اور جمہور شافعیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اپنی زبان میں اقرار شہادت درست ہے، اس لئے کہ اس اقرار کا مقصد اپنے عقیدے کا اظہار ہے، اور یہ کسی بھی زبان میں ہوسکتا ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک صحت اسلام کے لئے اصل میں عربی زبان میں اقرار شہادت شرط ہے، الا یہ کہ معذور ہو، مثلاً گونگا ہو وغیرہ، ایسی

(۱) المجموع ۳/ ۲۹۹، ۳۰۰، المغنی ۳/ ۲۹۲، کشاف القناع ۲/ ۴۲۰، ۴۲۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، المجموع ۳/ ۳۰۱۔

صورت میں اس کی تصدیق قلبی کے لئے کوئی علامتی قرینہ اگر موجود ہو تو اس کو مسلمان قرار دیا جائے گا، اور احکام اسلام اس پر جاری ہوں گے[۱]۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اقرار شہادت کے بعد کافر اصلی کا اسلام معتبر ہوگا، اور اگر وہ یوں کہے کہ ''میں مؤمن ہوں'' یا ''میں مسلم ہوں'' تو قاضی ابویعلیٰ کا بیان یہ ہے کہ اسلام کا حکم لگایا جائے گا، چاہے زبان سے الفاظ شہادت ادا نہ کرے[۲]۔

ح - غیر عربی میں امان دینا:

۱۲ - غیر عربی میں امان دینا باتفاق فقہاء جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب تم حربی کافر سے کہہ دو "لابأس" پرواہ نہیں، یا "لاتذهل" مت گھبرا، یا "مترس"[۳]، مت ڈر، تو تم نے اس کو امان دے دی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ساری زبانیں جانتا ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے بھی اسی طرح منقول ہے[۴]۔

ط - غیر عربی میں انعقاد نکاح اور وقوع طلاق:

اول: الفاظ نکاح کا ترجمہ:

۱۳ - جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ جو شخص عربی اچھی طرح نہ جانتا ہو، اس کے لئے اپنی زبان میں عقد نکاح کرنا درست ہے، کیونکہ وہ عاجز ہے، اس لئے عربیت کی قید اس سے ساقط ہے، جیسے گونگے کے لئے، البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ عربی الفاظ کے معانی کا لحاظ کرتے ہوئے وہ اپنی زبان کے الفاظ استعمال کرے، حنابلہ میں ابوالخطاب کا خیال یہ ہے کہ جن چیزوں میں عربیت کی شرط ہے، مثلاً تکبیر ان کے لئے عربی الفاظ سیکھنا انسان پر لازم ہے۔

البتہ جو شخص عربی میں الفاظ نکاح ادا کرنے پر قادر ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا موقف، شافعیہ کا قول اصح اور حنابلہ میں شیخ تقی الدین بن تیمیہ، اور ابن قدامہ کی رائے یہ ہے کہ غیر عربی میں بھی نکاح ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح کرنے والا نکاح کے مخصوص الفاظ ہی استعمال کرتا ہے، اس لئے جس طرح عربی الفاظ سے نکاح ہوتا ہے، غیر عربی الفاظ سے بھی ہو جائے گا، دوسری وجہ یہ ہے کہ متکلم عجمی زبان کا استعمال تصدیق کے ساتھ کرتا ہے۔

ایک روایت کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ غیر عربی الفاظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا، چاہے وہ عربی کی ادائیگی پر بخوبی قادر نہ ہو۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر عربی کی ادائیگی پر پوری طرح قادر نہ ہو تو نکاح منعقد ہوگا ورنہ نہیں[۱]، کشاف القناع میں ہے کہ نکاح میں اگر عاقدین میں سے ایک عربی پر قادر ہو اور دوسرا نہ ہو تو قادر شخص اپنی جانب سے متعلقہ الفاظ، ایجاب یا قبول عربی میں کہے، اس لئے کہ اسے قدرت حاصل ہے، اور دوسرا عاقد اپنے متعلقہ الفاظ اپنی زبان میں کہے، اور اگر دونوں ایک دوسرے کی زبان نہ سمجھتے ہوں تو دونوں کے درمیان ترجمانی کے لئے ایسے قابل اعتماد شخص کی خدمات حاصل کی جائیں گی جو دونوں کی زبان سے واقف ہو[۲]۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲ طبع دار المعرفہ۔
(۲) المغنی ۱/ ۱۴۱۔
(۳) ''مترس'' فارسی لفظ ہے اس کے معنی ہیں ''مت ڈرو''۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، ۲۲۷، القوانین / ۱۵۹، القلیوبی ۴/ ۲۲۶، المغنی ۸/ ۳۸۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۷۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶، المغنی ۶/ ۵۳۳، کشاف القناع ۵/ ۳۸، ۴۰۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۹۔

دوم: غیر عربی میں طلاق دینا:

۱۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عجمی شخص اگر عجمی زبان میں صریح طلاق دے تو طلاق ہوجائے گی، اور اگر کنائی طلاق دے تو بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی، البتہ ان فقہاء کے درمیان اس باب میں اختلاف ہے کہ کون سے عجمی الفاظ صریح طلاق کے ہیں اور کون سے کنایہ کے؟ فقہاء نے ایسے کچھ الفاظ کا ذکر ''کتاب الطلاق'' میں کیا ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص عجمی زبان میں طلاق دے اس کے حق میں لازم ہے کہ اس زبان کے واقف کار دو عادل اشخاص اس طلاق کی گواہی دیں، ابن ناجی کہتے ہیں کہ ابو ابراہیم کا کہنا ہے کہ مذکورہ رائے سے مستفاد ہوتا ہے کہ ترجمانی کے لئے کم از کم دو عادل اشخاص کا ہونا ضروری ہے[2]۔

نیز ''طلاق'' کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ی - قضاء میں ترجمانی:

۱۵ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے ''مترجم'' رکھنا جائز ہے[3]، ایک سے زائد مترجم رکھنے کے بارے میں حنفیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ایک عادل شخص ہی کافی ہے، ابوبکر نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ابن المنذر بھی اسی کے قائل ہیں، ابن المنذر حضرت زید بن ثابت کی حدیث کے بارے میں کہتے

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۹، ۴۶۳، الفتاوی الہندیہ طبع الامیریہ الحلبی ۳/ ۳۲۴، ۳۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۳، ۲۵، المغنی ۷/ ۱۲۴، ۲۳۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۴۴۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۴۷، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۱، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۳۶، المغنی ۹/ ۱۰۰، ۱۰۱، کشاف القناع ۶/ ۳۵۲۔

ہیں: "أن رسول الله ﷺ أمره أن يتعلم كتاب يهود، قال: فكنت أكتب له إذا كتب إليهم، وأقرأ له إذا كتبوا"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو یہود کی تحریر سیکھنے کا حکم فرمایا، حضرت زید کہتے ہیں کہ اس کے بعد جب یہودیوں کو خط لکھنے کی ضرورت پیش آتی تو میں لکھتا تھا اور جب وہ کوئی خط حضور ﷺ کے پاس بھیجتے تھے تو میں پڑھتا تھا)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترجمانی میں الفاظ شہادت کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے دیانات کی خبروں کی طرح ایک ہی شخص کافی ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ترجمان قاضی کا تنخواہ دار ہو تو ایک عادل شخص کافی ہے اور اگر تنخواہ دار نہ ہو بلکہ فریقین میں سے کوئی فریق ساتھ لایا ہو یا قاضی نے اپنی بات پہنچانے کے لئے طلب کرلیا ہو، تو ایک سے زائد ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ اس وقت یہ شاہد کے درجے میں ہے، ایک قول یہ ہے کہ تعدد تنخواہ دار ہونے کی صورت میں بھی ضروری ہے[2]۔

شافعیہ کا نقطۂ نظر اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ترجمہ شہادت ہے، اس لئے کہ مترجم قاضی تک فریقین سے متعلق مخفی امور اور ایسی باتیں پہنچاتا ہے جن سے قاضی واقف نہیں ہوتا، اس لئے یہاں عدد اور عدالت دونوں ضروری ہیں، اسی طرح ان تمام شرائط کا لحاظ بھی ضروری ہے جو شہادت میں ملحوظ ہیں، اس طور پر اگر حق ایک مرد اور دو عورتوں سے ثابت ہوتا ہو تو ترجمہ بھی ایک مرد اور دو عورتوں کی جانب سے قبول کیا جائے گا، اور جن حقوق کے اثبات کے لئے دو مردوں کا ہونا ضروری ہے، اس کے ترجمہ کے لئے بھی دو مرد ضروری ہیں، حد زنا کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ملتے ہیں:

---

(۱) حدیث زید بن ثابتؓ: "أنه أمره أن يتعلم كتاب يهود......" کی روایت ترمذی (طبع الحلبی ۵/ ۶۷) نے کی ہے ترمذی نے کہا حدیث ''حسن صحیح'' ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۶۔

ایک یہ ہے کہ چار آزاد عادل مردوں سے کم کافی نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ دو کافی ہیں، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک دو مرد یقینی طور پر کافی ہیں [۱]۔

دیکھئے: "تعارض"۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۳۶، المغنی ۹/ ۱۰۰، ۱۰۱، کشاف القناع ۶/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

ترجیع

تعریف:

۱- لغت میں ترجیع کا معنی ہے: قرأت یا اذان یا گانا یا ترنم والی دوسری کسی چیز میں آواز کو دہرانا [۱]۔

اصطلاح میں ترجیع کا مطلب ہے کہ موذن اذان کی دونوں شہادتوں کو پہلے نسبۃً ہلکی آواز میں کہے، جس کو حاضرین سن سکیں، پھر دوبارہ ان کو بلند آواز میں کہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

تثویب:

۲- "تثویب" کا لغوی معنی ہے: ایک بار کے بعد دوبارہ اطلاع دینا۔

اور اصطلاحی معنی ہے: فجر کی اذان میں "حي علی الصلاة" اور "حي علی الفلاح" کے بعد یا بعض فقہاء کے مطابق اذان کے بعد اور اقامت سے قبل دوبار "الصلاة خیر من النوم" کہنا [۳]۔

تثویب اور ترجیع بمعنی اول کے درمیان فرق یہ ہے کہ تثویب اذان فجر میں "حي علی الصلاة" اور "حي علی الفلاح" کے

(۱) لسان العرب مادۂ "رجع"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۹۔

(۳) الزیلعی ۱/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹ شائع کردہ المکتب الإسلامی، قلیوبی و عمیرہ ۱/ ۱۲۸۔

بعد یا اذان کے بعد ہوتی ہے، جبکہ ترجیع ہر اذان میں شہادتین کی تکرار سے ہوتی ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۳- حنفیہ کا مسلک، حنابلہ کا مذہب صحیح اور ثوری اور اسحاق کی رائے یہ ہے کہ اذان میں ترجیع نہیں ہے[2]، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن زید کی حدیث میں ترجیع نہیں ہے، حضور علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "إنها حق إن شاء الله، فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت، فليؤذن به، فإنه أندى صوتا منك، فقمت مع بلال، فجعلت ألقيه عليه ويؤذن به"[3] (انشاء اللہ یہ (خواب) حق ہے، تم بلال کے ساتھ کھڑے ہوجاؤ، اور جو کچھ دیکھا ہے اس کو بولتے جاؤ، اور بلال ان الفاظ کے ساتھ اذان دیں، اس لئے کہ ان کی آواز تم سے بلند ہے، (حضرت عبداللہ بن زیدؓ فرماتے ہیں) چنانچہ میں بلال کے ساتھ کھڑا ہوگیا، اور ان کو بتانے لگا، اور وہ اذان دینے لگے)۔

لیکن اگر مؤذن ترجیع کرلے تو کیا حکم ہے؟ امام احمد نے صراحت کی ہے کہ کوئی حرج نہیں، اس اختلاف کو انہوں نے مباح اختلافات میں شمار کیا ہے، ابن نجیم کہتے ہیں کہ مشائخ حنفیہ کی

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۲۳ شائع کردہ دار المعرفۃ، المجموع للنووی تحقیق محمد نجیب المطیعی ۳/ ۸۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹۔

(۲) الزیلعی ۱/ ۹۰، البحر الرائق ۱/ ۲۶۹، البنایہ فی شرح الہدایہ ۲/ ۹ شائع کردہ دار الفکر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۶، الانصاف ۱/ ۴۱۲ طبع اول ۱۳۷۴ھ۔

(۳) حدیث: "عبد الله بن زيد من غير ترجيع" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے بخاری نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۱۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

عبارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترجیع مباح ہے، نہ سنت ہے اور نہ مکروہ، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام سے دونوں طرح کا ثبوت ملتا ہے، البتہ حصکفی نے "ملتقی الأبحر" سے نقل کیا ہے کہ اذان میں ترجیع مکروہ ہے، مگر ابن عابدین نے اس کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ اذان میں ترجیع مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابومحذورہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ ألقى عليه التأذين هو بنفسه، فقال له: قل: الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، ثم قال: ارجع فامدد صوتك، ثم قال: قل: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله......الخ"[2] (نبی کریم علیہ السلام نے خود ان کو اذان کے کلمات سکھلائے، آپ علیہ السلام نے ان سے فرمایا کہ کہو: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا: دہراؤ اور اپنی آواز بلند کرو، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ کہو: أشهد أن لا إله إلاالله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله الخ)۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول اور ملتا ہے جس کو فقہاء خراسان نے

(۱) البحر الرائق ومنحۃ الخالق ۱/ ۲۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۷۔

(۲) حدیث ابی محذورہ کی روایت نسائی (۲/ ۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے ابن دقیق العید نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص ۱/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

نقل کیا ہے کہ ترجیع رکن ہے، اس کے بغیر اذان درست نہ ہوگی، قاضی حسین کہتے ہیں کہ بیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی ترجیع چھوڑ دے تو اذان صحیح نہ ہوگی [۱]۔

محل ترجیع:

۴- ترجیع کا محل دونوں شہادتوں کے بعد ہے، جیسا کہ حضرت ابومحذورہؓ کی حدیث کے حوالے سے اوپر گذرا، اس لئے أشهد أن لا إله إلا الله کی ترجیع، أشهد أن محمداً رسول الله سے قبل نہیں ہوگی [۲]۔

ترجیع کی حکمت:

۵- ترجیع کی حکمت یہ ہے کہ انسان دونوں کلمات اخلاص میں غور کرے، اس لئے کہ انہیں دونوں کلمات کی بدولت انسان کو کفر سے نجات اور اسلام میں داخلہ ملتا ہے، نیز ترجیع میں یہ راز بھی پوشیدہ ہے کہ آغاز اسلام میں یہ دونوں شہادتیں (شہادت توحید اور شہادت رسالت) کمزور اور مخفی تھیں، بعد میں ان کو قوت وشہرت حاصل ہوئی [۳]۔

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۲۳، المجموع للنووی ۳/ ۹۰، ۹۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۶۳۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۳، الزرقانی ۱/ ۱۵۸۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۹۱۔

ترجیل

تعریف:

۱- ترجیل کا لغوی معنی ہے: بال میں کنگھی کرنا، اس کو صاف کرنا، آراستہ کرنا، عرب میں جب کوئی آدمی اپنے بال کو جھاڑتا اور کنگھی کرتا ہے تو کہتے ہیں: "رجلته ترجیلاً" (اسی معنی میں تمشیط اور تسریح بھی ہے)۔

مگر کبھی ترجیل کا استعمال "تمشیط" کے بالمقابل خاص مانا جاتا ہے، اس لئے کہ "تمشیط" میں بالوں کے سنوارنے پر زیادہ زور ہوتا ہے [۱]۔

اسی طرح تسریح کا ایک معنی ہے: کنگھی کرنے سے قبل بالوں کو کھولنا اور لٹکانا، اس معنی کے لحاظ سے تسریح ترجیل سے مختلف اور تمشیط کی ضد ہے۔

ازہری کہتے ہیں کہ "تسریح" کا معنی ہے: بال میں کنگھی کرنا اور کنگھی کے ذریعہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا، اس طرح معنی اول کے لحاظ سے تسریح ترجیل سے مختلف ہے، مگر معنی ثانی کے لحاظ سے مرادف ہے [۲]۔

(۱) النہایہ لابن الاثیر، لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "رجل"، "مشط"۔

(۲) لسان العرب مادۂ "سرح"، حاشیۃ السندی علی سنن النسائی ۸/ ۱۳۲ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر۔

ترجیل کا لفظ فقہاء کے یہاں بھی لغوی معنی ہی میں مستعمل ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲-بال میں کنگھی کرنا اصلاً مستحب ہے[۲]، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے: "من کان له شعر فلیکرمه"[۳] (جس کے بال ہوں اس کو چاہئے کہ ان کو اچھی طرح رکھے)۔

نیز رسول اللہ ﷺ کنگھا کرنے کو پسند فرماتے تھے، کبھی اپنے بالوں میں خود کنگھا کر لیتے تھے اور کبھی حضرت عائشہؓ کرتی تھیں، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ کان یصغي إلیّ رأسهٔ وهو مجاور في المسجد فأ رجّله وأنا حائض"[۴] (نبی کریم ﷺ مسجد نبوی میں اعتکاف کی حالت میں میری جانب حجرہ کی طرف اپنا سر مبارک جھکا دیتے تھے، اور میں حالت حیض میں آپ ﷺ کے بالوں میں کنگھا کرتی تھی)۔

اشخاص اور اوقات کے لحاظ سے ترجیل کا حکم بدلتا رہتا ہے، اس قسم کے بعض احوال کا ذکر درج ذیل ہے:

الف-معتکف کے لئے کنگھا کرنے کا حکم:

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک معتکف کے لئے صرف وہ فعل مکروہ ہے جس کا کرنا مسجد میں مکروہ ہو، اس بنا پر اس کے لئے بال میں کنگھی کرنا جائز ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "کان النبي ﷺ یصغي إلی رأسه وهو مجاور في المسجد، فأرجله وأنا حائض"[۱] (نبی کریم ﷺ مسجد نبوی میں اعتکاف کی حالت میں میری جانب اپنا سر مبارک جھکا دیتے تھے اور میں حالت حیض میں ہونے کے باوجود آپ ﷺ کے بالوں میں کنگھی کرتی تھی)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ معتکف اگر مسجد سے باہر موجود کسی شخص کی طرف اپنا سر بڑھادے اور باہر والا شخص اس کے سر میں کنگھی کردے تو مضائقہ نہیں، گویا ان کے نزدیک اندرون مسجد کنگھا کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ کنگھی کرنے سے کچھ نہ کچھ بال ضرور گرتے ہیں، اور ان حضرات کے نزدیک مسجد کے اندر بال کاٹنا مکروہ ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے "اعتکاف" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ب-محرم کے کنگھا کرنے کا حکم:

۴-حنفیہ محرم کے لئے کنگھی کے عدم جواز کے قائل ہیں، مالکیہ کی رائے بھی یہی ہے، مگر صرف اس صورت میں جبکہ کنگھی میں تیل کا

---

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۸۴، عمدۃ القاری ۲۲/ ۶۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۴، المجموع ۱/ ۲۹۳ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۳، عمدۃ القاری ۲۲/ ۶۰ طبع المنیریہ، نیل الاوطار ۱/ ۱۳۶ طبع الحلبی، زاد المعاد ۱/ ۱۷۶ طبع مؤسسۃ الرسالہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۳ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی ۷/ ۶۸، ۲۶۹، ۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۰۳۔

(۳) حدیث: "من کان له شعر فلیکرمه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۱/ ۳۶۸ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: "کان یصغي إلی رأسه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "کان یصغي إلی رأسه......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۲ میں گذر چکی، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۲، المغنی الشرح الکبیر ۳/ ۱۵۱، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۱۱/ ۱۴۴ طبع المنیریہ، فتح الباری ۴/ ۲۷۲، ۲۷۳ طبع السلفیہ۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۹، الزرقانی ۲/ ۲۲۶، الحطاب ۲/ ۴۶۳، إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ص ۴۰۷۔

استعمال ہو، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "الحاج الشعث التفل"[1] (حاجی وہ ہے پراگندہ بال اور پراگندہ حال والا ہو)، شعث کا مطلب ہے کہ حاجی کے بال پراگندہ اور منتشر ہوں، وہ ان کو کنگھا، تیل، ڈھانپنے والی چیز یا کسی اور طرح سے ان کو نہ سمیٹے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک محرم کے لئے کنگھا کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں بال اکھڑنے کا امکان بہت ہے[3]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حالت احرام میں کنگھی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ بال نہ ٹوٹے[4]، لیکن اگر محرم کو کنگھی سے بال ٹوٹنے کا یقین ہو تو اس کی حرمت میں کسی فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے[5]۔

اس کی تفصیل "احرام" میں ہے۔

ج - سوگ والی عورت کے لئے کنگھا کرنے کا حکم:

۵ - تمام فقہاء کے نزدیک سوگ والی عورت کے لئے خوشبو یا زینت کی چیز لگا کر کنگھی کرنا ناجائز ہے، البتہ اگر کنگھی میں زینت یا خوشبو کی چیز استعمال نہ کرے، بلکہ کوئی دوسری چیز استعمال کرے مثلاً بیری کا پتہ وغیرہ جیسی چیز جو سر (اور بالوں) میں باقی نہیں رہتی تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب، قالت: قلت: بأي شيء أمتشط؟ قال: بالسدر تغلفين به رأسك"[1] (خوشبو یا مہندی سے کنگھی مت کرو، اس لئے کہ یہ خضاب ہے، حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں، میں نے عرض کیا: پھر کس چیز سے کنگھی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: بیری کا پتہ اپنے سر پر لگاؤ)، بیری کے پتے کی اجازت اس لئے بھی ہے کہ اس کا مقصد صفائی ستھرائی ہے، خوشبو نہیں، حنفیہ سوگ والی عورت کے لئے کنگھی کے عدم جواز کے قائل ہیں، چاہے خوشبو استعمال نہ کرے، اس لئے کہ اس سے زینت بہر حال حاصل ہوتی ہے، البتہ اگر عذر ہو تو کشادہ دندانے والی کنگھی استعمال کرے، متصل دندانے والی نہیں، صاحب "الجوہرۃ" نے سوگ والی عورت کے واسطے کنگھی کے جواز کے لئے عذر کی صورت میں کشادہ دندانے والی کنگھی کی قید لگائی ہے[2]۔

تفصیل "احداد" اور "امتشاط" کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

کنگھا کرنے کا طریقہ:

۶ - کنگھی کرنے میں دائیں سے آغاز کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ

---

(۱) حدیث: "الحاج الشعث التفل" کی روایت ترمذی (۵/۲۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (التلخیص لابن حجر ۲/۲۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/۱۴۳، منح الجلیل ۱/۵۱۲۔

(۳) شرح روض الطالب ۱/۵۱۰، المجموع ۷/۳۵۲ طبع المنیریہ۔

(۴) کشاف القناع ۱/۲۳۔

(۵) قلیوبی وعمیرہ ۲/۱۳۳، الشرح الصغیر ۲/۸۵، جواہر الاکلیل ۱/۱۸۹، شرح منتہی الارادات ۲/۲۰ طبع عالم الکتب۔

(۱) حدیث: "لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب......" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۲۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے عبدالحق الاشبیلی نے اس حدیث کو بعض رواۃ کے مجہول ہونے کی بنا پر معلول قرار دیا ہے، نیل الاوطار (۶/۳۳۳ طبع الحلبی)۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۶۸۶، مواہب الجلیل ۴/۱۵۵ طبع لیبیا، نہایۃ المحتاج ۷/۱۴۳، روضۃ الطالبین ۸/۴۰۸، الکافی ۳/۳۲۸ طبع المکتب الاسلامی، الاختیار ۲/۲۳۶، البنایہ شرح الہدایہ ۴/۸۰۵ طبع دار الفکر، حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۱۷، نیل الاوطار ۶/۳۳۴ طبع الحلبی، الموسوعۃ الفقہیہ ۲/۱۰۷۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يعجبه التيامن في تنعله وترجله وطهوره، وفي شأنه كله"[1] (نبی کریم ﷺ کو جوتا پہننے، کنگھی کرنے، وضو کرنے بلکہ ہر کام میں دائیں سے آغاز کرنا پسند تھا)۔

کنگھا ناغہ کے ساتھ کرنا:

۷- بال میں ناغے کے ساتھ کنگھی کرنا اور تیل لگانا مسنون ہے[2]، لہذا بہت زیادہ کنگھی کرنا اور اس کی مداومت کرنا مکروہ ہے، إلا یہ کہ حاجت ہو، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مغفل کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الترجل إلا غبا"[3] (رسول اللہ ﷺ نے بلاناغہ کنگھی کرنے سے منع کیا ہے)۔

حمید بن عبد الرحمن الحمیری نے بعض اصحاب نبی ﷺ سے نقل کیا ہے: "نهى رسول الله ﷺ أن يمتشط أحدنا كل يوم"[4] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ہر روز کنگھی کرنے سے منع فرمایا)۔

(۱) حدیث: "كان يعجبه التيامن في تنعله....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے، دیکھئے: عمدۃ القاری ۳/ ۲۹، ۳۲، ۲۲/ ۶۰، سبل السلام ۱/ ۵۰، ۵۱ طبع الحلبی، العدۃ علی شرح عمدۃ الأحکام ۱/ ۲۰۹، قلیوبی ۱/ ۵۴، ۵۵، فتح الباری ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع السلفیہ۔

(۲) عربی میں ناغے کے لئے "غب" غین کے کسرہ اور با کی تشدید کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس کے معنی ہیں کوئی کام ایک دن کے ناغے کے ساتھ کرنا، سندی کہتے ہیں کہ مقصد یہ ہے کہ مداومت مکروہ ہے یہ مقصد نہیں ہے کہ خصوصیت کے ساتھ ایک دن کرے اور دوسرے دن نہیں (حاشیۃ السندی علی سنن النسائی ۸/ ۱۳۲)۔

(۳) حدیث: "نهى عن الترجل إلا غبا" کی روایت ابو داؤد (۴/ ۳۹۴ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "نهى أن يمتشط أحدنا كل يوم....." کی روایت ابو داؤد

ترحم

تعریف:

۱- "ترحم" رحمت سے ہے، اس کا معنی ہے: رقت، مہربانی، بخشش[1]۔

ترحم کا معنی ہے: طلب رحمت اور دعائے رحمت کے معنی میں بھی آتا ہے، بولتے ہیں: "رحمه الله" اللہ اس پر رحم فرمائے، "ترحمت عليه" یعنی میں نے اس کو "رحمة الله عليك" کہا "رحم عليه" اس نے اس کو "رحمة الله عليك" کہا "تراحم القوم"، قوم نے ایک دوسرے کے ساتھ رحم وکرم کا برتاؤ کیا[2]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ترضی:

۲- ترضی، رضا سے ہے، یہ سخط (ناراضگی) کی ضد ہے، ترضی کا

= (۱/ ۳۰ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۱/ ۱۳۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (الفتح ۱۰/ ۳۶۷ طبع السلفیہ)، نیز دیکھئے: المجموع للنووی ۱/ ۲۹۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، کشاف القناع ۱/ ۷۴ طبع عالم الکتب، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۵ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامی، نیل الأوطار ۱/ ۱۴۷ طبع الحلبی، حاشیۃ السندی علی سنن النسائی ۸/ ۱۳۲، ۱۳۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۵۔

(۲) لسان العرب المحیط، تاج العروس، الصحاح فی اللغۃ والعلوم متن اللغۃ، مختار الصحاح مادہ "رحم"، دستور العلماء مادہ "ترضی، ترحم"۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۔

معنی ہے خوشنودی حاصل کرنا، اس کا ایک معنی "رضي الله عنه" کہنا بھی ہے [1]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی ترضی کا معنی ہے: دعائے رضوان کرنا، اور ترحم کا معنی ہے: دعائے رحمت کرنا۔

تفصیل کے لئے "ترضی" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ب-تبریک:

۳- تبریک کا معنی ہے: دعائے برکت کرنا اور برکت کا معنی ہے: زیادتی اور بڑھوتری، بولتے ہیں: "بارک الله فيک"، "وعليک، لک، وبارکک، سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی اللہ تیرے خیر میں زیادتی کرے، آیت ذیل میں بھی یہ اسی معنی میں آیا ہے: "فَلَمَّا جَاءَ هَا نُوْدِيَ أَنْ بُورِکَ مَنْ فِي النَّارِ وَ مَنْ حَوْلَهَا" [2] (پھر جب وہ اس (آگ) کے پاس پہنچے تو انہیں آواز دی گئی کہ برکت ہو ان پر جو اس آگ کے اندر ہیں اور اس پر جو اس کے پاس ہے)۔

"تبرک به" کا معنی ہے: اس نے برکت حاصل کیا [3]۔

اس طرح تبریک (بمعنی دعائے برکت) اور ترحم (بمعنی دعا) دونوں ہم معنی ہیں۔

شرعی حکم:

۴-فقہاء کے درمیان اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ والدین کے لئے خواہ وہ زندہ ہوں یا مر چکے ہوں، نیز تابعین، علماء وصلحاء اور تمام نیک لوگوں کے لئے (وہ زندہ ہوں یا وفات پا چکے ہوں)، دعائے رحمت کرنا مستحب ہے، البتہ نبی کریم ﷺ پر داخل نماز یا خارج نماز رحمت بھیجنے کے سلسلے میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

(۱) لسان العرب المحیط مادۂ "رضا"، دستور العلماء مادۂ "ترضی، ترحم"۔

(۲) سورۂ نمل/ ۸۔

(۳) مختار الصحاح۔

الف- نبی ﷺ اور ان کی آل پر اندرون نماز رحمت بھیجنا:

۵- اندرون نماز نبی اور آل نبی پر دعائے رحمت کی دو صورتیں ہیں: تشہد میں یا خارج تشہد، تشہد کے اندر دعائے رحمت کا ذکر خود "التحیات" والی دعا میں موجود ہے، جس کی عبارت ہے: "السلام عليک أيها النبيّ ورحمة الله وبركاته" [1] (اے نبی آپ پر سلام ہو اور اللہ کی رحمتیں اور برکتیں نازل ہوں)، احکام تشہد کی تفصیل "تشہد" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

خارج تشہد نبی اکرم ﷺ پر دعائے رحمت بھیجنے کا مستحب طریقہ حنفیہ، بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ نماز کے درود میں "و ارحم محمداً و آل محمد" کا اضافہ کر دیا جائے۔

ابن ابی زید القیروانی کے "رسالہ" کی عبارت ہے: "اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد، وارحم محمداً و آل محمد، كما صليت ورحمت وباركت علی إبراهيم" (اے اللہ! محمد اور آل محمد پر صلاۃ نازل فرما، اور محمد اور آل محمد پر رحمت فرما، جیسا کہ تو نے ابراہیم پر صلاۃ اور رحمت وبرکت نازل فرمائی)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں: "قلنا: يا رسول الله! قد علمنا كيف نسلم عليک، فكيف نصلي عليک؟ قال: قولوا: اللهم

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۳۴۵، الاذکار رص ۱۰۷، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۹۔

اجعل صلواتک ورحمتک وبرکاتک علی محمد وعلی آل محمد، کما جعلتها علی إبراهیم وعلی آل إبراهیم إنک حمید مجید"[1] (ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم نے یہ تو جان لیا ہے کہ آپ پر کیسے سلام پڑھیں، لیکن آپ پر صلاۃ کیسے بھیجیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کہو: "اللهم الخ" اے اللہ! اپنی صلاۃ اور رحمتیں اور برکتیں محمد اور آل محمد پر نازل فرما، جیسا کہ تو نے ابراہیم اور آل ابراہیم پر نازل فرمائی، بلاشبہ تو بزرگ، خوبیوں والا ہے)۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مذکورہ احادیث اگرچہ سند کے لحاظ سے کمزور ہیں، مگر ان میں بعض کو بعض سے قوت ملتی ہے، ان میں سب سے قوی پہلی حدیث ہے، ان تمام کے مجموعہ سے کم از کم اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ زیادتی کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور موجود ہے، علاوہ ازیں فضائل اعمال میں ضعیف احادیث قابل عمل ہوتی ہیں[2]۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کتب صحاح کی مشہور روایات میں منقول درود کے الفاظ پر انحصار ضروری ہے، اس میں "ترحم" کے الفاظ کا اضافہ درست نہیں، بلکہ بعض حنفیہ، ابوبکر بن العربی المالکی اور نووی وغیرہ نے یہاں تک کہا ہے کہ "**وارحم محمداً**......الخ" کا اضافہ ایک ایسی بدعت ہے جس کی کوئی اصل نہیں، ابن العربی نے اس کے انکار میں اور ابن ابی زید کو غلطی پر بتانے اور ایسا کرنے والے کو جاہل قرار دینے میں شدت کا مظاہرہ کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں نماز کا طریقہ بتایا ہے، اس میں زیادتی کا مطلب ہے کہ تعلیم نبوی میں نقص تھا جس کی تلافی زیادتی کے ذریعہ کی جارہی ہے۔

فقہ وحدیث کے جامع بعض متاخر فقہاء نے اس میں یہ کہہ کر قوت پہنچائی کہ اس سلسلے میں وارد احادیث سے استدلال درست نہیں، اس لئے کہ وہ سب فضول ہیں، کیونکہ ہر ایک کی سند میں کوئی نہ کوئی کذاب یا متہم بالکذب راوی موجود ہے، اس کی تائید حکی کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ "حدیث ضعیف پر عمل اس وقت درست ہے جبکہ اس کے ضعف میں شدت نہ ہو"[1]۔

ب-نماز کے سلام میں دعائے رحمت:

٦- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے سلام کا سب سے کامل طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دائیں اور بائیں "**السلام علیکم ورحمة الله**" کہے، اس لئے کہ اس طریقہ کا ذکر حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت جابر بن سمرہؓ[2] اور دیگر کئی صحابہ کی احادیث میں ہے[3]۔

اگر کوئی صرف "**السلام علیکم**" کہے اور "**رحمة الله**" نہ کہے تو جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تحلیلها التسلیم**"[4] (نماز سے حلال ہونے کا طریقہ تسلیم

---

(١) حدیث: "**قد علمنا کیف نسلم علیک**......" کی روایت ان الفاظ کے ساتھ "المعمرین" نے عمل الیوم واللیلة میں کی ہے جیسا کہ ابن علان کی "الفتوحات الربانیہ" (٣٣٠/٣ طبع المنیریہ) میں ہے ابن علان نے نقل کیا ہے کہ ابن حجر نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے (حوالہ سابق)۔

(٢) الفتوحات الربانیہ ٣٢٧/٣ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(١) ابن عابدین ٣٤٤/١، الأذکار ص ١٠٧، الفتوحات الربانیہ ٣٢٧/٣ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) حدیث ابن مسعود کی روایت ترمذی (٨٩/٢ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حسن صحیح کہا ہے اور حدیث جابر بن سمرہؓ کی روایت مسلم (٣٢٢/١ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٣) ابن عابدین ٣٥٣/١، الاختیار ٥٤/١، روضة الطالبین ٢٦٨/١، المغنی ٥٥٤/١، کشاف القناع ٣٦١/١۔

(٤) حدیث: "**تحلیلها التسلیم**......" کی روایت ترمذی (٩/١ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے نووی نے اس کو "الخلاصة" میں حسن قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے (٣٠٧/١ طبع المجلس العلمی الہند)۔

ہے)، اس لئے صرف "السلام علیکم" سے تحلیل ہوجائے گی، دوسری وجہ یہ ہے کہ "ورحمة الله" کا ذکر "تکرار ثناء" ہے، اس لئے وہ واجب نہیں، جیسا کہ "وبرکاته" کہنا واجب نہیں ہے۔

حنبلی فقیہ ابن عقیل کہتے ہیں کہ مذہب حنبلی کا قول اصح جس پر اعتماد کیا گیا ہے، یہ ہے کہ صرف "السلام علیکم" پر اکتفا درست نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ ﷺ "السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته" کہتے تھے[1]، دوسرے اس لئے کہ نماز میں "السلام علیکم" کا ذکر "رحمة الله" کے ساتھ مل کر آیا ہے، اس لئے بغیر "رحمة الله" کے سلام جائز نہیں، جیسے کہ تشہد میں حضور ﷺ پر سلام بغیر "رحمة الله" کے جائز نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ "وبرکاته" کا ترک اولی ہے، جیسا کہ اکثر احادیث اسی ترک کے ساتھ وارد ہوئی ہیں۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ "ورحمة الله" کی زیادتی میں حرج نہیں، اس لئے کہ یہ خارج نماز ہے، اہل مذہب کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ "رحمة الله" کہنا سنت نہیں ہے، اگر چہ حدیث سے اس کا ثبوت ہے، اس لئے کہ اہل مدینہ کا اس پر عمل نہیں تھا، بعض مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ صرف "السلام علیکم" پر اکتفا کرنا بہتر ہے، اور "رحمة الله وبرکاته" کا اضافہ خلاف اولی ہے[2]۔

ج - خارج نماز نبی کریم ﷺ کے لئے دعائے رحمت:

۷ - خارج نماز نبی اکرم ﷺ کے لئے دعاء رحمت کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض علی الاطلاق منع کرتے ہیں، اس کی توجیہ بعض حنفیہ نے یہ کی ہے کہ رحمت بالعموم کسی قابل ملامت فعل کی وجہ سے ہوتی ہے، جبکہ ہمیں حضور ﷺ کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے اور دعائے رحمت میں درود کی طرح تعظیم پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہیں، یہی وجہ ہے کہ غیر انبیاء اور غیر ملائکہ کے لئے دعائے رحمت جائز ہے، نبی اکرم ﷺ پر تو رحمت ہی رحمت ہے (اس میں کوئی شبہ ہی نہیں)، اس لئے آپ ﷺ کے لئے دعائے رحمت تحصیل حاصل ہے، نیز دعائے رحمت کے لئے درود کافی ہے، الگ سے دعائے رحمت کی حاجت نہیں، اور اس لئے بھی کہ آپ ﷺ کا مقام دعائے رحمت سے بہت اونچا ہے۔

ابن دحیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا ذکر کرتے وقت مناسب یہ ہے کہ آپ ﷺ پر درود بھیجا جائے۔ آپ ﷺ کے لئے دعائے رحمت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا"[1] (تم لوگ رسول کے بلانے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم میں ایک دوسرے کو بلا لیتا ہے)۔

ابن عبد البر اور الصید لانی سے بھی اسی طرح منقول ہے، جیسا کہ رافعی نے صیدلانی سے نقل کیا ہے، اور اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔

ابو زرعہ بن الحافظ العراقی نے اپنے فتاوی میں صراحت کی ہے کہ ممانعت زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ جن احادیث سے اس سلسلے میں استدلال کیا جاتا ہے وہ سب ضعیف ہیں، ابو زرعہ کے قول سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت علی الاطلاق ہے[2]۔

---

(۱) جس حدیث میں "وبرکاته" کا اضافہ ہے اس کی روایت ابوداؤد نے حضرت وائل بن حجر سے کی ہے (۱/ ۶۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نووی نے "المجموع" میں اس کو صحیح کہا ہے (۳/ ۴۷۹ طبع السلفیہ)۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱ طبع دار الفکر۔

(۱) سورۂ نور / ۶۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۶۶، القلیوبی ۳/ ۱۷۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱، ۲۲، ۵۳۱۔

بعض فقہاء مطلق جواز کی طرف گئے ہیں، یعنی صلاۃ یا سلام کے ساتھ ملائے بغیر بھی دعائے رحمت جائز ہے۔

ان حضرات کا استدلال اعرابی کے اس قول سے ہے جس کی روایت بخاری نے کی ہے: "اللهم ارحمني، وارحم محمدا، ولاترحم معنا أحدا" (اے اللہ! مجھ پر رحم فرما، اور محمد ﷺ پر رحم فرما، اور ہمارے ساتھ کسی دوسرے پر رحم نہ فرما)، حضور ﷺ نے اس کے الفاظ "اللهم ارحمني وارحم محمداً" کو باقی رکھا نکیر نہیں فرمائی، آپ ﷺ نے صرف اس ٹکڑے: "ولا ترحم معنا أحداً" پر نکیر فرمائی [1]۔

سرخسی کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے لئے ترحم میں مضائقہ نہیں، اس لئے کہ اس سلسلے میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار منقول ہیں، دوسرے اس لئے کہ کوئی بڑا سے بڑا شخص بھی رحمتِ خداوندی سے بے نیاز نہیں ہوسکتا [2]۔

جیسا کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "لن يدخل أحدا عمله الجنة، قالوا: ولا أنت يارسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته" [3] (کسی کو اس کا عمل جنت میں ہرگز داخل نہیں کرائے گا، صحابہ نے عرض کیا: کیا آپ کو بھی نہیں اے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں مجھے بھی نہیں جب تک کہ رحمت خداوندی مجھ کو ڈھانک نہ لے)۔

اس کے علاوہ تمام انسانوں میں رحمت الٰہی کے سب سے زیادہ مشتاق نبی اکرم ﷺ کی ذاتِ مبارک تھی، اسی طرح جو معنی "الصلاۃ" کا ہے وہی "الرحمۃ" کا بھی ہے، اس طرح دعائے رحمت کے لئے مانع کوئی چیز موجود نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کا سراپا رحمت ہونا جیسا کہ اس آیت کریمہ میں مذکور ہے: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ" [1] (اور ہم نے آپ کو دنیا جہان پر (اپنی) رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے)، آپ کے لئے دعائے رحمت کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو رحمت حاصل تھی، مگر اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ زیادتی کی طلب ممنوع ہوجائے، کیونکہ فضل الٰہی کی کوئی انتہا نہیں، پھر کامل بھی کمال کا طلب گار رہتا ہے [2]۔

بعض متاخرین نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر مستقلاً حضور ﷺ کے لئے خالص دعائے رحمت کرے مثلاً یوں کہے "قال النبي رَحِمه الله" تو اس طرح کہنا حرام ہے، اور اگر صلاۃ وسلام کے ضمن میں کرے، مثلاً یوں کہے: "اللهم صل على محمد وارحم محمداً" تو جائز ہے۔

صلاۃ وسلام کے بغیر صرف "ارحم محمداً" کہنا جائز نہیں، اس لئے کہ جن احادیث میں دعائے رحمت کا ذکر آیا ہے، وہ "صلاۃ وبرکت" کے ضمن میں آیا ہے، کسی مقام پر علاحدہ اس کا ذکر نہیں آیا، اور بسا اوقات ایک چیز ضمناً جائز ہوتی ہے، اور اصالۃً ناجائز، علماء کی ایک جماعت نے اس نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے، بلکہ قاضی نے تو اس کو جمہور کا موقف بتایا ہے قرطبی کہتے ہیں کہ "یہی صحیح ہے" [3]۔

---

(۱) حدیث: "تقرير النبي ﷺ الأعرابي....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵، ۳۴۵، الطحطاوی ۱/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۳۱۔

(۳) حدیث: "لن يدخل أحدا عمله الجنة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۲۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ انبیاء/ ۱۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، البدائع ۱/ ۲۱۳، الطحطاوی ۱/ ۲۲۶، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۳۴۵، ۵/ ۴۸۰، الطحطاوی ۱/ ۲۲۶، القلیوبی ۳/ ۱۷۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۳۱۔

د-صحابہ، تابعین اور دیگر ابرار واخیار کے لئے دعائے رحمت:

۸- صحابہ کے لئے ترحم کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ صحابہ کا ذکر ہو تو "رضي الله عنهم" اور تابعین اور بعد کے علماء وصلحاء کا ذکر ہو تو "رحمهم الله" کہنا بہتر ہے۔

زیلعی کہتے ہیں کہ بہتر ہے کہ صحابہ کے لئے دعائے رضوان، تابعین کے لئے دعائے رحمت اور بعد والوں کے لئے دعائے عفو ومغفرت کی جائے، اس لئے کہ صحابہ کو رضائے الٰہی کی سب سے زیادہ جستجو تھی، مرضیات الٰہی پر چلنے کی وہ بے حد کوشش کرتے تھے، اور خدا کی جانب سے نازل ہونے والی مصیبتوں اور آزمائشوں پر پوری طرح راضی رہتے تھے، اس لئے وہ رضائے الٰہی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں، کوئی غیر صحابی اگر زمین بھر سونا بھی خرچ کردے تو بھی کسی ادنی صحابی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔

ابن عابدین نے قرمانی کا قول راجح یہ نقل کیا ہے کہ اس کے برعکس یعنی صحابہ کے لئے دعائے رحمت اور تابعین اور دیگر علماء وصلحاء کے لئے دعائے رضوان بھی جائز ہے [1]۔

"الاذکار" میں نووی کا میلان بھی اسی طرف نظر آتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ صحابہ، تابعین اور بعد کے علماء وصلحاء کے لئے دعائے رضوان اور دعائے رحمت یعنی "رضي الله عنه یا رحمه الله" وغیرہ کہنا مستحب ہے، اور بعض علماء جو کہتے ہیں کہ "رضي الله عنه" صحابہ کے ساتھ خاص ہے اور غیر صحابی کے لئے صرف "رحمه الله" کہا جائے گا، یہ واقعہ کے مطابق نہیں ہے، اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا، بلکہ جمہور کا مذہب صحیح یہ ہے کہ صحابی کے لئے رضی اللہ عنہ اور غیر صحابی کے لئے رحمہ اللہ کہنا صرف مستحب ہے، جس کے بے شمار دلائل موجود ہیں، "النہایہ" میں "المجموع" سے نقل کیا گیا ہے کہ صحابہ کے لئے ترضی اور غیر صحابی کے لئے ترحم کی تخصیص ضعیف ہے [1]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰۔

ھ-والدین کے لئے دعائے رحمت:

۹- والدین کے لئے دعائے رحمت کے وجوب کی بنیاد یہ آیت کریمہ ہے: "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا" [2] (اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بندوں کو والدین کے لئے دعائے رحمت اور ان کے ساتھ رحم وکرم کے برتاؤ کا حکم دیا ہے۔

مگر دعائے رحمت کا حکم صرف اس وقت ہے جبکہ والدین مومن ہوں، کافر ہونے کی صورت میں ان کے لئے دعائے رحمت جائز نہیں [3]، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُوْلِي قُرْبٰى" [4] (نبی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے مغفرت کی دعا کریں اگرچہ وہ (مشرکین) رشتہ دار ہی ہوں)۔

و-مسلمانوں کے باہمی سلام میں دعائے رحمت:

۱۰- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں کے باہم سلام کا افضل طریقہ یہ ہے کہ "السلام عليكم ورحمة الله وبركاته"

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۸، ۳/ ۱۹۹، الاذکار ۱/ ۱۰۹، تدریب الراوی رص ۲۹۳۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۲۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۱۷۱، القلیوبی ۳/ ۱۷۵، تفسیر القرطبی ۸/ ۲۷۴، ۱۰/ ۲۴۴، ۲۴۵، الاذکار رص ۳۳۵۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۱۱۳۔

کہا جائے، اور جواب دینے والا بھی کہے: "وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته"[۱]، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: السلام عليكم، فرد عليه، ثم جلس، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: عشر، ثم جاء آخر، فقال: السلام عليكم ورحمة الله، فرد عليه، ثم جلس، فقال: عشرون، ثم جاء آخر، فقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فرد عليه، فجلس، فقال: ثلاثون"[۲] (ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: "السلام عليكم"، حضور ﷺ نے اس کو جواب دیا، پھر وہ شخص بیٹھ گیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "دس نیکیاں"، پھر دوسرا شخص آیا، اور کہا: "السلام عليكم ورحمة الله"، حضور ﷺ نے اس کو جواب دیا وہ بیٹھ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "بیس نیکیاں"، پھر ایک تیسرا شخص آیا اور کہا: "السلام عليكم ورحمة الله وبركاته"، آپ ﷺ نے اس کو جواب دیا اور وہ بیٹھ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "تیس نیکیاں")۔ ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔

مگر یہ عموم مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے، کافر کے لئے ترحم جائز نہیں، اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک کافر کو سلام کرنے میں پہل کرنا حرام ہے، کیونکہ حدیث ہے: "لا تبدء وا اليهود والنصارى بالسلام"[۳] (یہود ونصاریٰ کو سلام کرنے میں پہل نہ کرو)، اگر یہودی ونصرانی سلام کریں تو جواب دینے میں مضائقہ نہیں، لیکن صرف "وعليك" کہے اس سے زیادہ نہیں[۱]۔

اور جن حضرات نے کفار کو ابتداءً سلام کرنے کی اجازت دی ہے، انہوں نے "السلام عليك" پر اکتفا کرنے کی صراحت کی ہے، یعنی "عليكم" جمع کا صیغہ استعمال نہ ہوگا، اور نہ "رحمة الله" کہا جائے گا[۲]، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا سلم عليكم أهل الكتاب، فقولوا: و"عليكم" أو عليكم" بغير واو"[۳] (جب تم کو اہل کتاب سلام کریں تو کہو: "وعليكم" یا بغیر واو کے "عليكم")۔

ز- کفار کے لئے دعائے رحمت:

۱۱- نووی نے اپنی کتاب "الاذکار" میں صراحت کی ہے کہ ذمی کے لئے اس کی زندگی میں دعائے مغفرت یا اس جیسی کوئی اور دعا جو کفار کے لئے نہیں کی جاتی، کرنا جائز نہیں ہے، البتہ ذمی کے لئے ہدایت اور صحت وعافیت وغیرہ کی دعا کرنا جائز ہے[۴]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: "استسقى النبي ﷺ فسقاه يهودي، فقال له النبي ﷺ: جملك الله"، فما رأى الشيب حتى مات"[۵] (نبی کریم ﷺ نے ایک موقع پر پانی

---

(۱) ابن عابدین ۲۶۶/۵، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، الاذکار رص ۲۱۸۔

(۲) حدیث عمران بن حصینؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ......" کی روایت ترمذی (۵۳/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "لا تبدء وا اليهود ولا النصارى" کی روایت مسلم (۱۷۰۷/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲۶۵/۵۔

(۲) الاذکار رص ۳۷۷، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۸۔

(۳) حدیث: "إذا سلم عليكم أهل الكتاب......" کی روایت بخاری (الفتح ۴۲/۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) الاذکار رص ۳۸۴، الفتوحات الربانیہ ۲۶۴/۶۔

(۵) حدیث انسؓ: "استسقى النبي ﷺ فسقاه يهودي......" کی روایت ابن السنی (رص ۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے اس حدیث کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے (التہذیب ۱۶۱/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

مانگا تو ایک یہودی نے آپ ﷺ کو پانی پلایا، تو حضور ﷺ نے اس کو دعا دی کہ اللہ تجھے خوبصورت بنائے، چنانچہ اس نے موت تک اپنے بال سفید نہ دیکھے)۔

البتہ موت کے بعد کسی کافر کے لئے مغفرت وغیرہ کی دعا کرنا بالکلیہ حرام ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِي قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ"[1] (نبی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے مغفرت کی دعا کریں اگر چہ وہ (مشرکین) رشتہ دار ہی ہوں جب ان پر یہ ظاہر ہو چکے کہ وہ اہل دوزخ ہیں)۔

حدیث بھی اس معنی میں وراد ہوئی ہے، اور اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے[2]۔

ح - لکھتے اور بولتے وقت دعائے رحمت کا التزام:

۱۲ - کاتب حدیث اور راوی حدیث کو چاہئے کہ صحابہ تابعین اور نیک لوگوں کا نام لکھتے اور بولتے وقت ترضی اور ترحم کا اہتمام کریں، اور تکرار سے بالکل نہ اکتائیں، اور اگر کسی کتاب میں یہ التزام نہ ہو اور اس میں یہی پائی جائے تو اس کی پابندی نہ کریں[3]۔

ترخیص

دیکھئے: "رخصت"۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۱۳۔

(۲) الأذکار رص ۱۴۴، ۳۴۴، الفتوحات الربانیہ ۷/ ۲۳۸۔

(۳) تدریب الراوی رص ۲۹۲، ۲۹۳۔

تردّی

تعریف:

۱-لغت میں تردی کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اوپر سے نیچے گرنا، بولتے ہیں: "تردی في مهواة" وہ گڑھے میں گرگیا، "ردیته تردیة" میں نے اس کو گرادیا[1]۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، مالکیہ نے اس کی تعریف کی ہے: "اوپر سے نیچے گرنا"[2]۔

اسی سے "المتردیة" ہے، یعنی جو جانور کنواں میں گرجائے یا پہاڑ سے گرپڑے[3]۔

"النظم المستعذب" میں اس کا معنی ہے: جو جانور پہاڑ سے گرے اور نیچے جاپڑے[4]۔

"مطالب اولی النہی" میں اس کے معنی ہیں: جو مثلاً پہاڑ یا دیوار کی بلندی سے گرے اور کنواں یا اور کسی گہرائی میں جاپڑے[5]۔

اجمالی حکم:

۲- ارشاد باری تعالیٰ ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ......"[1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے اور جو اونچائی سے گر کر مرجائے اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کرڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے اور نیز یہ کہ قرعہ کے تیروں سے تقسیم کیا جائے یہ سب گناہ (کے کام) ہیں)۔ اس آیت میں کئی قسم کے جانوروں کو حرام قرار دیا گیا ہے، جس میں ایک "المتردیہ" بھی ہے، إلا یہ کہ گرنے والے جانور کو شرعی قاعدہ کے مطابق ذبح کردیا جائے، خواہ ذبح اختیاری ہو یعنی ذبح یا نحر کیا جائے یا ذبح اضطراری، یعنی نیزہ پھینک کر حسب سہولت بدن کے کسی حصے کو زخمی کرکے خون بہادیا جائے، مگر ذبح اضطراری صرف اس وقت اختیار کیا جائے گا، جبکہ ذبح اختیاری ممکن نہ ہو[2]۔

فقہاء کے درمیان اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ ذبح کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم اختیاری ہے، یعنی جس صورت میں جانور زیر قابو ہو تو ذبح کے جانور مثلاً گائے اور بکری کو ذبح کیا جائے گا، اور نحر کے جانور مثلاً اونٹ کو نحر کیا جائے گا، یعنی مقام ذبح نحر (حلق) پر زخم لگائے بغیر جانور حلال نہ ہوگا۔ دوسری قسم ہے: ذبح اضطراری یعنی جب جانور زیر قابو نہ ہو مثلاً بدک کر جانور بھاگ جائے، یا کنواں میں گرجائے، اور اختیاری طور پر اس کے محل ذبح کو کاٹنا مشکل ہو تو ذبح

(۱) المصباح المنیر مادۂ "ردی"۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۱۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۰۳۔
(۴) النظم المستعذب بأسفل المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۵۸۔
(۵) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۸۵۔

اضطراری کے ذریعہ یعنی بدن کے کسی حصے کو زخمی کر کے اس کو حلال کیا جائے گا[1]۔

حنفیہ نے اس سے اس بکری کا استثناء کیا ہے جو بدک کر شہر میں بھاگ گئی ہو تو اس میں ذبح اضطراری جائز نہیں، کیونکہ اس کو پکڑنا اور اس پر قابو پانا ممکن ہے[2]۔

۳- کوئی جانور کنواں وغیرہ میں گر جائے اور اس کا ذبح اختیاری ممکن نہ ہو تو حسب سہولت جسم کے کسی حصے کو زخمی کر دینا ہی اس کا ذبح ہے، جیسا کہ بدک کر بے قابو ہو جانے والے جانور کا حکم ہے، اس طریق سے کنویں میں گرنے والا جانور حلال ہو جائے گا، البتہ اگر جانور کا سر پانی میں ہو تو کھانا حلال نہیں، اس لئے کہ ممکن ہے کہ پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے مر گیا ہو، اکثر فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب) کا مسلک یہی ہے، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا مع النبي ﷺ فند بعير، وكان في القوم خيل يسيرة، فطلبوه فأعياهم، فأهوى إليه رجل بسهم فحبسه الله، فقال النبي ﷺ: إن لهذه البهائم أو ابد كأوابد الوحش، فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا" وفي لفظ "فما ند عليكم فاصنعوا به هكذا**"[3] (ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، کہ ایک اونٹ بدک گیا، اور قوم میں گھوڑے کم تھے، اس کے ذریعہ لوگوں نے اونٹ کو پکڑنا چاہا، مگر اس نے سب کو تھکا دیا، تو ایک شخص نے اس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۲۸۵، الاختیار شرح المختار ۳/۱۴۲، ۱۴۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۵ھ، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/۲، الاقناع للشربینی الخطیب ۵/۳۳، ۳۴ طبع محمد علی صبیح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/۴۴۲، ۴۲۵ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۲۸۵۔

(۳) حدیث: "إن لهذه البهائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۸۸، ۹/۶۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

پر تیر پھینکا، اور اللہ نے اسے روک دیا، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جانور کبھی جنگلی جانوروں کی طرح بدک جاتے ہیں، اگر کوئی جانور تم کو عاجز کر دے تو اس کے ساتھ اسی طرح کرو، ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں کہ جو جانور تم سے بدک کر بھاگ جائے، اس کے ساتھ اسی طرح کرو)، ابو العشراء الدارمی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "**أنه قال: يا رسول الله، أما تكون الذكاة إلا في الحلق واللبة؟ فقال ﷺ: لو طعنت في فخذها لأجزأك**"[1] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا ذبح صرف حلق اور لبہ (سینہ کا بالائی حصہ) ہی میں ہو سکتا ہے؟ تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر تم جانور کی ران کو نیزہ سے زخمی کر دو تو بھی کافی ہے)، ابو داؤد کہتے ہیں کہ یہ طریقہ ذبح صرف کنویں میں گرنے والے جانور اور بدکے ہوئے جانور کے لئے ہے، مجد کہتے ہیں کہ یہ حکم بے قابو جانوروں کے لئے ہے[2]۔

ابن حبیب مالکی کے سوا فقہاء مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ کنویں میں گرنے والے جانور کو زخمی کرنے سے حلال نہ ہوگا، بلکہ ذبح والا جانور ہو تو ذبح کرنا ہوگا، اور نحر والا جانور ہو تو نحر کرنا ہوگا[3]۔

۴- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے شکار پر تیر پھینکا، اور وہ شکار پانی

(۱) حدیث: "لو طعنت في......" کی روایت ابو داؤد (۳/۲۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے تلخیص میں ایک راوی کے مجہول ہونے کی بنا پر اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص ۴/۱۳۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۰۳، ۳۰۴، فتح القدیر ۸/۴۱۶ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/۱۰۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۲۶۲، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/۴۴۴ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۶۶، ۵۶۷ طبع ریاض الحدیثہ، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۹/۶۲۹۔

(۳) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۰۳۔

میں گر گیا تو حلال نہ ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ پانی سے مر گیا ہو یا زخمی ہونے کے بعد وہ جانور کسی چھت یا پہاڑ پر جا گرا اور پھر وہاں سے زمین پر گر پڑا تو یہ بھی حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورتوں سے بچنا ممکن ہے[۱]۔

۵- فقہ حنبلی کی کتاب ''المغنی'' اور دوسری کتاب ''مطالب أولی النہی'' میں ہے کہ اگر کسی نے جانور پر تیر پھینکا اور وہ جانور اتنے پانی میں گرا کہ وہ مر سکتا ہو یا اتنی اونچائی سے زمین پر گرا کہ جانور مر سکتا ہو تو اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کی جان جانے میں پانی کو بھی دخل ہو، البتہ اگر جانور اتنے پانی میں گرا جس میں اس کی موت نہ ہو سکتی ہو مثلاً جانور کا سر پانی سے باہر ہو یا وہ آبی پرندہ ہو، جس پر پانی اثر انداز نہ ہو سکے یا اتنے اوپر سے نیچے گرا کہ اتنے میں بالعموم جانور نہیں مرتا تو ان تمام شکلوں میں شکار کیا ہوا جانور بالاتفاق حلال ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''فإن وجدته غريقا في الماء فلا تأكله''[۲] (اگر تم شکار کو پانی میں ڈوبا ہوا پاؤ تو اس کو نہ کھاؤ)۔

دوسرے اس لئے کہ پانی میں گرنے یا بلندی سے گرنے کی صورت میں حرمت اس اندیشہ کی بنا پر ہے کہ کہیں جانور کی موت پانی یا نشیب میں گرنے کی بنا پر نہ ہوئی ہو، لیکن اگر یہ اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، مثلاً کسی نے فضا میں اڑتے ہوئے یا درخت یا پہاڑ پر بیٹھے ہوئے پرندے پر تیر پھینکا اور وہ زمین پر گر کر مر گیا تو جائز ہے[۳]، اس لئے کہ اس صورت میں احتراز ممکن نہیں۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۴۔

(۲) حدیث: ''فإن وجدته غريقا في الماء فلا تأكله'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۵، ۵۵۶ طبع ریاض الحدیثہ، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۴۵، ۳۴۶۔

۶- اگر دو اونٹ مثلاً اوپر نیچے ایک ساتھ کنویں میں گر پڑیں اور نچلا اونٹ اوپر والے اونٹ کے بوجھ سے مر جائے تو نچلا اونٹ حلال نہ ہوگا، برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے اوپر والے اونٹ پر نیزہ دیا تیر اتنی زور سے پھینکا کہ نیچے کے اونٹ تک پہنچ گیا، اور اس پر اس کا یقینی اثر ہوا تو دونوں جانور حلال ہوں گے، چاہے نیزہ مارنے والے کو نیچے والے جانور کا علم ہو یا نہ ہو[۱]۔

(۱) منہاج الطالبین ۴/ ۲۴۲۔

ترسل

تعریف:

۱-لغت میں "ترسّل" کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اطمینان اور آہستگی کے ساتھ کام کرنا، کہا جاتا ہے: "ترسل في قراءته"، "اس نے اطمینان اور ٹھہراؤ کے ساتھ قرأت کی"، "ترسل الرجل في كلامه ومشيه" یعنی اس نے اپنی گفتار اور رفتار میں ٹھہراؤ اور اطمینان سے کام نہیں لیا[۱]، حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے: "إذا أذّنت فترسّل"[۲] (جب تم اذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو، عجلت سے نہ دو)۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ اذان میں ترسل کا مطلب ہے: ٹھہر ٹھہر کر بغیر عجلت کے اذان دینا، یعنی اذان کے دو جملوں کے درمیان کم از کم اتنا وقفہ ہو کہ سننے والا اس کا جواب دے سکے، لیکن یہ لحاظ رہے کہ آواز میں حد سے زیادہ کھنچاؤ اور تلفظ میں بیجا پھیلاؤ نہ ہو[۳]۔

۲-ترسل کے بالمقابل حدر ہے، لغت میں حدر کے بھی کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: جلدی جلدی پڑھنا، بولتے ہیں: "حدر الرجل الأذان والإقامة والقراءة وحدر فيها كلها حدرا"[۱] (اس نے اذان، اقامت اور قرأت سب میں جلدی کی، یہ باب قتل یعنی نصر سے ہے)۔

اذان کی حدیث میں ہے: "إذا أذّنت فترسّل وإذا أقمت فاحدر"[۲] (اذان دو تو ٹھہر کر دو اور جب اقامت کہو تو جلدی جلدی کہو)، اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

حدر اقامت میں سنت ہے اور اذان میں مکروہ[۳]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: "يا بلال إذا أذّنت فترسّل، وإذا أقمت فاحدر"[۴] (اے بلال! جب اذان دو تو ٹھہر کر دو اور جب اقامت کہو تو جلدی جلدی کہو)۔

اجمالی حکم:

۳-ترسل سے وابستہ کئی احکام ہیں:

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، معجم متن اللغہ، طبع دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت مادۂ "رسل"۔

(۲) حدیث: "إذا أذنت فترسل" کی روایت ترمذی (۱/ ۳۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے (۱/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، الاختیار شرح المختار ۱/ ۴۲ طبع دار المعرفہ، مراقی الفلاح رص ۱۰۶، النظم المستعذب فی شرح غریب المذہب بذیل المہذب فی فقہ

= الإمام الشافعی ۱/ ۶۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۳۹۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۷ طبع ریاض الحدیثہ، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۴۳۷ طبع النجاح لیبیا۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "حدر"، کشاف القناع ۱/ ۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "إذا أذنت فترسل ....." کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۷ طبع ریاض الحدیثہ، ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، الاختیار شرح المختار ۱/ ۴۳ طبع دار المعرفہ، مراقی الفلاح/ ۱۰۶، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۶۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۳۹۰، ۳۹۱، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۴۳۷۔

(۴) حدیث: "يا بلال إذا أذنت فترسل ....." کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱ میں گذر چکی ہے۔

ترسل اذان میں مسنون ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ مؤذن ہر دو جملے کے درمیان اتنا توقف کرے کہ سننے والا اس کا جواب دے سکے، جس میں آواز کا حد سے زیادہ کھنچاؤ، تلفظ کا بیجا پھیلاؤ اور لب ولہجہ میں نامناسب سُر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت جابرؓ نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے حضرت بلال سے فرمایا: "یا بلال إذا أذنت فترسّلْ" (اے بلال اذان ٹھہر ٹھہر کر دو)، اسی طرح منقول ہے کہ مسجد اقصیٰ کے مؤذن ابو الزبیر کو حضرت عمرؓ نے ہدایت کی تھی: "إذا أذنت فترسّل"(1) (اذان ٹھہر ٹھہر کر دو)، نیز منقول ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ مجھے آپ سے اللہ کے لئے محبت ہے تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے تجھ سے اللہ کے لئے نفرت ہے، اس لئے کہ تم اپنی اذان میں گاتے ہو۔

فقہاء کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے (2)۔

اقامت میں ترسل مکروہ ہے، یہ اس وجہ سے کہ اقامت کہنے والے کے لئے مسنون یہ ہے کہ جلدی جلدی کہے، ٹھہر ٹھہر کر نہیں، جیسا کہ اوپر حدیثیں گذر چکی ہیں (3)۔

یہ فرق اس بناپر ہے کہ اذان کا مقصد لوگوں کو نماز کے وقت کی اطلاع دینا، دور والوں کو آگاہ کرنا، اور نماز کے لئے ان کو بلانا ہے، جبکہ اقامت کا مقصد موجود لوگوں کو نماز کے لئے تیار ہونے اور کھڑے ہونے کی خبر دینا ہے، اس لئے اذان میں توقف اور ٹھہراؤ اعلان کے مقصد کو پورا کرنے میں زیادہ معاون ہے، جبکہ اقامت میں اس کی حاجت نہیں (1)۔

یہی وجہ ہے کہ الفاظ اذان کو دہرانے اور الفاظ اقامت کو صرف ایک بار کہنے کا حکم دیا گیا ہے، حضرت أنسؓ سے مروی ہے: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة"(2) (بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان کے الفاظ کو جوڑا جوڑا اور اقامت کے الفاظ کو طاق طاق کہیں)، حماد نے اپنی حدیث میں "إلا الإقامة" کا اضافہ کیا ہے، (اعلان کے مقصد ہی کے تحت) اذان اونچی جگہ پر دینا مستحب ہے، اور اقامت میں یہ قید نہیں، اسی طرح اذان میں اقامت کے بالمقابل زیادہ بلند آواز ہونا مستحب ہے، اسی طرح اذان ترتیل کے ساتھ اور اقامت تیزی کے ساتھ کہنا مستحب ہے، اقامت میں "قد قامت الصلاة" کو مکرر کہنا مسنون ہے، اس لئے کہ اقامت کا اصل مقصود یہی ہے (3)۔

دیکھئے: "اذان" اور "اقامت" کی اصطلاح۔

---

(1) حدیث: "إذا أذنت فترسل ....." کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(2) ابن عابدین ۱/۲۵۹، الاختیار شرح المختار ۱/۴۳ طبع دار المعرفہ، مراقی الفلاح ر۱۰۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/۳۹۱، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۶۵، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/۴۳۷ طبع النجاح لیبیا، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۶/۲۳۰ طبع ہشتم، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۷ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(3) ابن عابدین ۱/۲۶۰، الاختیار شرح المختار ۱/۴۳ طبع دار المعرفہ، مراقی الفلاح ص ۱۰۶، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۶۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/۳۹۱، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۷ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/۴۳۷ طبع النجاح لیبیا۔

(1) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/۴۳۶، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۶۵، نہایۃ للرملی ۱/۳۹۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۷ طبع ریاض الحدیثہ۔

(2) حدیث: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(3) عون المعبود شرح سنن أبی داؤد ۲/۲۰۱، ۲۰۳ طبع دار الفکر۔

تعریف:

۱- "ترسیم" لغت میں "رسّم" کا مصدر ہے، المعجم الوسیط میں ہے: "رسّم الثوب" اس نے کپڑے میں ہلکی دھاریاں بنائیں، اس کا اسم "الرسم" ہے۔

رسم کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اثر اور نشان، کہا جاتا ہے: "رسمت الناقة" اونٹنی نے زمین میں زور سے چلنے کی وجہ سے نشان بنایا، "رسم الغيث الديار يرسمها رسما" یعنی بارش نے مکانات کو مٹادیا اور زمین پر ان کا نشان باقی رکھا، مجازاً اس کا اطلاق کسی چیز کا حکم دینے پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "رسم له كذا فارتسم" اس نے اس کو فلاں حکم دیا تو وہ اس کو بجالایا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "ترسیم" کے معنی جیسا کہ کتب فقہ سے سمجھ میں آتا ہے: کسی شخص پر تنگی کرنا اور اس کی نقل وحرکت کو محدود کرنا ہے، تاکہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ نہ جاسکے[2]۔

شرعی حکم:

نظر بند شخص کے اقرار پر شہادت:

۲- "حاشية القليوبي على شرح المنهاج" میں ہے کہ کسی قیدی یا نظر بند شخص کے اقرار کی گواہی دینا جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے حق میں جبر وزبردستی کی علامت وقرینہ پایا جاتا ہے[1]۔

جس طرح کسی قیدی یا نظر بند شخص کی جانب سے کسی حق کا یا ایسی چیز کا اقرار صحیح نہیں ہے جو سزا کا سبب ہو، "شرح مطالب اولی النہی" میں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ اس سے زبردستی اقرار لیا گیا تھا تو اس کا دعوی قابل قبول ہوگا، بشرطیکہ اس کی تائید قرائن سے ہوتی ہو، مثلاً کوئی جابر کسی کو مارنے یا قید کرنے یا نظر بند کرنے یا جیل میں ڈالنے یا مال چھین لینے وغیرہ کی دھمکی دے اور قرینہ حال یہ بتاتا ہو کہ دھمکی دینے والا اپنی دھمکی کو عملی شکل دینے پر قادر ہے[2]۔

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب، متن اللغة، محیط المحیط مادۂ "رسم"۔

(۲) تحفة الحبيب على شرح الخطيب والإقناع ۳/ ۱۲۰، حاشية البجيرمي على شرح المنهج ۳/ ۴۷، حاشية القليوبي ۳/ ۳۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۳۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۶۵۷۔

ترشید

تعریف:

۱- "ترشید" لغت میں "رشد" سے ماخوذ ہے، رشد کا معنی ہے: صلاح اور درستگی کا حصول، کہا جاتا ہے: "رشده القاضي ترشيدا" قاضی نے اسے رشید قرار دیا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں ترشید کا معنی ہے: آزمائش کے بعد نابالغ بچے سے پابندی اٹھانا۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال میں صلاح کو رشد کہتے ہیں[2]، جبکہ شافعیہ کے نزدیک دین اور مال دونوں میں صلاح کا نام رشد ہے[3]۔

شرعی حکم:

۲- عاقل بچے کے ولی کے لئے جائز ہے کہ اس کا کچھ مال اس کے حوالہ کرے، اور بطور امتحان اس کو تجارت کی اجازت دے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[4] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، باری تعالیٰ نے یتیموں کا امتحان لینے کی اجازت دی ہے، اور مالی معاملات کا امتحان تجارت کے ذریعہ ہوتا ہے، اس طرح قرآن میں ابتلاء کی اجازت دینا گویا بطور امتحان تجارت کی اجازت دینا ہے۔ اگر ولی اس تجارت میں بچے کی جانب سے رشد محسوس کرے، اور بچہ بالغ ہو تو اس کا باقی مال بھی اس کے حوالے کردے جیسا کہ آیت میں حکم ہے، اور اگر یہ احساس ہو کہ بچہ ابھی پوری طرح باشعور نہیں ہوا ہے تو بالغ ہونے تک اس کو مالی تصرفات سے روکے گا، اگر بالغ ہونے تک وہ باشعور ہوجائے تو اس کا مال اس کے حوالے کردے گا، لیکن بلوغ تک بھی اس میں شعور پیدا نہ ہو، بلکہ وہ بے عقل، برباد کرنے والا اور فضول خرچ ہو تو مال اس کے حوالے نہیں کرے گا، چاہے بڑھاپے تک اس میں عقل پیدا نہ ہو، کسی بھی عمر میں اس کے حوالے مال کئے جانے کے لئے امتحان تجارت میں اس کا کامیاب ہونا ضروری ہے، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف وامام محمد کا مسلک یہی ہے۔

البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ امتحان کے لئے اس سے وہ کام لئے جائیں گے جو اس کے ماحول میں اس جیسے لڑکوں سے لئے جاتے ہوں، کیونکہ تاجروں کی اولاد اور زمینداروں اور وزراء کی اولاد میں فرق ہے، کاشتکاروں اور ارباب پیشہ کی اولادوں میں فرق ہے، اس لئے کہ ہر ایک کا امتحان اس کے ماحول، ذوق اور اہلیت کے مطابق ہوگا، بچی کو وہ ذمہ داری دی جائے گی جو گھر کی مالکہ کو دی جاتی ہے، اگر وہ قبضہ میں موجود مال کی پوری حفاظت کرے اور اپنے وکیل سے پورا حق وصول کرے تو وہ رشیدہ ہے۔

ان حضرات کے نزدیک ایک روایت کے مطابق امتحان کا

---

(۱) المصباح مادۂ "رشد"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۴، ۹۵ طبع بیروت لبنان، بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۱۷۰، ۱۷۱ طبع الجمالیہ مصر، الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۹۴ طبع دار صادر بیروت، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۵۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۴) سورۂ نساء/ ۶۔

وقت قبل بلوغ ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى" ظاہر آیت سے قبل بلوغ امتحان کا ثبوت ملتا ہے دو وجوہ سے: ایک یہ کہ قرآن نے ان کو یتیم کہا ہے، اور یتیمی کی عمر قبل بلوغ ہے۔

دوسری یہ کہ "حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا" کہہ کر ان کی مدت امتحان کو بلوغ تک دراز کیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ امتحان کا وقت قبل بلوغ ہو۔

امام احمد سے دوسری روایت اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ امتحان کا وقت بعد بلوغ ہے۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک امتحان واجب ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ سابقہ آیت کی بنا پر ولی بچہ کا امتحان دینی اور مالی دونوں لحاظ سے وجوبی طور پر لے گا، دینی لحاظ سے امتحان اس طرح ہوگا کہ عبادات ومعاملات سے دلچسپی، ممنوعات سے پرہیز، مشتبہات سے احتیاط اور نیک لوگوں سے اختلاط وغیرہ کے بارے میں بچے کے ذوق وشعور کا مشاہدہ کرے گا، اور مالی اعتبار سے امتحان اسی طرح ہوگا جو ائمہ ثلاثہ کے حوالے سے اوپر گذرا[1]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ بلوغ کے بعد بھی بے عقل اور فضول خرچ ثابت ہو تو پچیس سال کی عمر تک اس کے رشد وصلاح کا انتظار کیا جائے گا، اس عمر تک پہنچنے کے بعد وہ رشید وصالح ہو یا نہ ہو، وجوبی طور پر مال اس کے حوالے کردیا جائے گا، اس لئے کہ یہ وہ عمر ہے جس میں انسان دادا بن سکتا ہے، دوسرے اس لئے کہ مال نہ دینے کا مقصد اس کو مؤدب اور باشعور بنانا ہے، لیکن پچیس سال کی عمر ہوجانے کے بعد یہ امید باقی نہیں رہی (اس لئے اب مال روکنے کا بھی کوئی حاصل نہیں)، یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے[1]۔

رشید قرار دینے کا حق دار کون ہے؟

۳- حنفیہ اور حنابلہ کا موقف اور شافعیہ کا قول اصح یہ ہے کہ اگر بچہ بالغ ہوجائے اور رشد محسوس ہو یا مجنون عاقل ہوجائے تو ولی کو حق ہے کہ اس کو رشید قرار دے، کسی حاکم کا فیصلہ ضروری نہیں ہے، اختلاف کی صورت میں حاکم بھی رشید قرار دے سکتا ہے۔

اس باب میں بچی اور بچے کے حکم میں فرق نہیں ہے، بچی بھی جب بالغہ ہوجائے اور رشد محسوس ہو تو اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے گا، خواہ اس کی شادی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لڑکی سے اس وقت مالی پابندی ختم ہوگی جب اس کی شادی ہوجائے، اور بچہ ہوجائے یا کم از کم شوہر کے گھر ایک سال گذار لے[2]۔

مالکیہ نے بچہ اور بچی کی ترشید اور ازالۂ حجر کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح بچی کا رشد معلوم ہو تو اور نہ معلوم ہو تو دونوں صورتوں میں بھی فرق کیا ہے، نیز باپ، وصی اور مقدم کے درمیان ترشید میں بھی ان کے نزدیک فرق ہے۔

بچہ اگر باپ کے زیر ولایت ہو تو جیسے ہی بالغ ہوگا اور اپنے مال کی حفاظت کا اہل ہوگا (یعنی رشد محسوس ہوگا) اس سے پابندی ختم ہوجائے گی، باپ کی جانب سے باقاعدہ پابندی ختم کرنے کی حاجت نہیں ہے، البتہ اگر بچہ وصی یا مقدم کے ماتحت ہو تو پابندی کے خاتمہ کے لئے باقاعدہ ان کی جانب سے پابندی ختم کرنے کا عمل ضروری

---

(۱) الخرشی ۵/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۰، ۳۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۴، ۹۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۰، ۱۷۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۴، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۹۶۸، ۹۷۴، ۹۷۵)، الدسوقی ۳/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱، ۱۶۵، ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۲/ ۳۰۲، کشاف القناع ۳/ ۴۵۲، کتاب الفروع ۴/ ۳۱۳، ۳۲۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۰۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۲۵۔

ہے، لیکن قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اور بچی پر پابندی رہے گی حتی کہ بالغ ہوکر مال کی حفاظت کی اہل ہوجائے، اور شوہر سے تعلق قائم ہوجائے اور دو عادل اس کے حسن تصرف کی شہادت دیں۔

پھر اگر بچی باپ کی ولایت میں ہوتو محض اتنے ہی سے پابندی دور ہوجائے گی، باپ کی جانب سے پابندی ختم کرنے کی حاجت نہیں، باپ کے لئے بلوغ کے بعد شوہر کے دخول سے قبل بھی اس کو رشید قرار دینا جائز ہے، لیکن اگر بچی وصی یا مقدم کی ماتحتی میں ہوتو دخول کے بعد ان کی جانب سے پابندی کا ختم کرنا ضروری ہے، اگر بچی کا رشد وشعور معلوم ہوتو دخول سے قبل یا بعد باپ، وصی یا مقدم میں سے ہر ایک کے لئے اس کو رشید قرار دینا جائز ہے، البتہ جس کے رشد کا پتہ نہ ہوتو باپ قبل از دخول اور بعد از دخول اس کو رشید قرار دے سکتا ہے، مگر وصی دخول کے بعد تو اس کو رشید قرار دے سکتا ہے، پہلے نہیں، اور مقدم نہ دخول کے بعد اس کو رشید قرار دے سکتا ہے، نہ دخول سے پہلے [1]۔

ترشید کے الفاظ:

۴- کسی کو رشید قرار دینے کے لئے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کوئی متعین لفظ نہیں ہے، صراحۃً یا دلالۃً کسی بھی طرح صاحب رشد قرار دیا جاسکتا ہے [2]۔

البتہ مالکیہ نے بچہ اور بچی کے لئے الگ الگ الفاظ کی صراحت کی ہے، بچہ کے لئے ولی عادل حضرات سے کہے کہ آپ لوگ گواہ رہیں کہ میں نے اپنے فلاں محجور (پابندی والے شخص) کی پابندی کو ختم کیا، اس کو تصرف کی آزادی دی، اور اس کو اپنے معاملات کا خود مالک بنایا، بچی کے لئے خود بچی سے کہے گا کہ میں نے تجھ کو رشیدہ اور لائق قرار دیا، یا تیرے ہاتھ کو آزاد کیا، یا تیری پابندی ختم کی وغیرہ [1]۔

ترشید میں ولی سے غلطی ہوجائے تو مال کا ضمان کس پر ہوگا:

۵- حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ نابالغ بچے کا وصی اگر ثبوت رشد سے قبل اس کو اس کا مال دے دے اور اس کے ہاتھ میں مال ضائع ہوجائے یا نابالغ اس کو تلف کردے تو اس مال کا ضامن وصی ہے، اور اگر بچہ بالغ ہوجائے، مگر اس کے رشد وسفاہت کا علم نہ ہو، اور وصی اس کا مال اس کے حوالے کردے، اور بعد میں وہ بچہ مفسد اور بے رشد ثابت ہوتو "الولوالجیہ" اور "المبتغی" کے مطابق وصی پر ضمان لازم ہے، ایک دوسرا قول جو "تنقیح الفتاوی الحامدیہ" سے مستفاد ہے، یہ ہے کہ وصی پر ضمان لازم نہیں ہے [2]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ رشید قرار دیئے جانے کے بعد وہ جو کچھ بھی تلف کرے گا اس کا ضامن ولی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولی نے جو کچھ کیا اپنے اجتہاد کی بنیاد پر کیا [3]۔

شافعیہ کے یہاں ضمان کے مسئلے کی صراحت نہیں ملتی۔

---

(۱) الدسوقی ۲۲۳/۳، ۲۹۶/۳، ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۹۷۱)، روضۃ الطالبین ۴/۱۸۱، ۱۸۲، کشاف القناع ۳/۴۵۲۔

(۱) الدسوقی ۲۲۳/۳، ۲۹۶/۳۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۹۸۳)، درر الحکام ۲/۶۲۹، ۶۳۲۔

(۳) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/۲۹۴، کتاب الفروع ۴/۳۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۲۵۔

ترضی

تعریف:

۱-ترضی کا معنی ہے: طلب رضا، اور رضاء ''سخط'' (ناراضگی) کی ضد ہے،" ترضى عن فلان "کے معنی ہیں: فلاں کے لئے رضی اللہ عنہ کہنا[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ترحم:

۲- ترحم "رحمة" سے ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں مثلاً رقت، بھلائی، نعمت اور نبوت وغیرہ، آیت ذیل میں ''رحمت'' نبوت کے معنی میں استعمال ہوا ہے:"وَ اللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهٖ مَن يَشَاءُ"[2] (حالانکہ اللہ اپنی رحمت سے جسے چاہے مخصوص کرلے)، یعنی اپنی نبوت کے ساتھ جس کو چاہتا ہے خاص کرتا ہے۔

''ترحم'' کا معنی ہے: "رحمه الله" کہنا، "ترحمت عليه" یعنی میں نے اس کو "رحمة الله عليك" کہا، "رحم عليه" اس نے اس کو "رحمة الله عليه" کہا، "تراحم القوم" قوم نے باہم رحم وکرم کا معاملہ کیا[3]۔

(۱) لسان العرب المحیط مادۂ ''رضا''، دستور العلماء مادۂ ''ترضی، ترحم''۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۰۵۔
(۳) لسان العرب المحیط، تاج العروس، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، متن اللغۃ، مختار الصحاح مادۂ ''رحم''، دستور العلماء مادۂ ''ترضی، ترحم''۔

غرض ''ترضی'' دعائے رضوان ہے، اور ''ترحم'' دعائے رحمت۔

شرعی حکم:

۳- افراد کے لحاظ سے ترضی کا حکم مختلف ہوتا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-جن کی نبوت میں اختلاف ہو ان کے لئے ترضی:

۴-جن کی نبوت میں اختلاف ہو ان کو ''رضی اللہ عنہ'' کہنا مستحب ہے، مثلاً ذوالقرنین، لقمان اور ذوالکفل وغیرہ، ابن عابدین نے نووی سے نقل کیا ہے کہ ان کے لئے ''علیہم الصلاۃ والسلام'' کہنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن زیادہ راجح قول یہ ہے کہ ان کو ''رضی اللہ عنہ'' کہا جائے، اس لئے کہ ان کا درجہ انبیاء سے فروتر ہے، کیونکہ ان کا نبی ہونا ثابت نہیں[1]۔

ب-صحابہ کے لئے ترضی:

۵-صحابہ رضی اللہ عنہم کے لئے ترضی باتفاق فقہاء مستحب ہے، اس لئے کہ رضائے الٰہی کی طلب میں وہ لوگ بڑی جدوجہد کرتے تھے، خدا کی مرضیات پر چلنے کی حد درجہ کوشش کرتے تھے، اور خدا کی جانب سے پیش آنے والی آزمائشوں اور مصیبتوں پر پوری طرح راضی رہتے تھے، اس لئے یہ حضرات رضائے الٰہی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں[2]۔

اگر صحابی ابن صحابی ہوں مثلاً حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ، تو ان کے لئے ''رضی اللہ عنہما'' کہا جائے گا، تاکہ دعائے رضا ان کے اور ان کے والد دونوں کے لئے ہوجائے، اور اگر کسی

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰ طبع دار احیاء التراث العربی، الاذکار رص ۱۰۹۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰۔

ایسے صحابی کا ذکر ہو جن کے والد اور دادا بھی صحابی ہوں، مثلاً حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر الصدیق بن ابی قحافہ رضی اللہ عنہم تو ان کے لئے ''رضی اللہ عنہم'' کہا جائے گا[1]۔

ج - غیر صحابی کے لئے ترضی:

٦ - صاحب ''عمدۃ الابرار'' کہتے ہیں کہ مشائخ سلف اور علماء متقدمین کے لئے ''ترضی'' جائز ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ"[2] (جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے تو یہی لوگ بہترین خلائق ہیں، ان کا صلہ ان کے پروردگار کے نزدیک ہمیشگی والی بہشتیں ہیں جس کے نیچے نہریں جاری ہوں گی، جہاں ہمیشہ ہمیش رہیں گے، اللہ ان سے خوش رہے گا اور وہ اللہ سے خوش رہیں گے)۔

آیت بالا میں ''رضی اللہ عنہم'' کا ذکر عام مومنوں کے لئے کیا گیا ہے، جس میں صحابی اور غیر صحابی دونوں داخل ہیں، جیسا کہ اکثر کتابوں مثلاً ''التقویم، البزدوی، السرخسی اور الہدایہ وغیرہ میں اساتذہ یا خود اپنے ذکر کے بعد لکھا ہے: ''رضی اللہ'' تو اگر ان الفاظ کے ساتھ دعا جائز نہیں ہوتی تو اس طرح یہ فقہاء اپنی کتابوں میں نہ لکھتے، اسی طرح اہل علم کی ایک عام عادت یہ ہے کہ وہ مخاطب سے اپنی گفتگو کا آغاز اس دعا سے کرتے ہیں: "رضي الله عنك وعن والديك الخ" (اللہ تم سے اور تمہارے والدین سے راضی ہو)، اور اس پر کوئی نکیر نہیں کرتا، بلکہ اس لفظ سے دعا کو سب لوگ اچھا

(١) الأذکار رص ١٠٩، الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النووی ٢/ ٣٤٢، طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(٢) سورۂ بینہ ر ٧، ٨۔

سمجھتے ہیں، اور اپنے تلامذہ کو بھی سکھاتے ہیں، اس طرح گویا اس پر پوری امت کا عمل ہے[1]۔

د - رضی اللہ عنہ لکھنے کا اہتمام:

٧ - صحابہ، تابعین، علماء اور اخیار و ابرار کے لئے ''رضی اللہ عنہ'' لکھنے کا اہتمام کرنا چاہئے، اور تکرار سے گھبرانا نہیں چاہئے، جس نے اس معاملے میں غفلت برتی وہ بڑی سعادت سے محروم ہوگیا، اگر کوئی روایت ''ترضی'' کے ساتھ آئے، تب تو اس پر اور زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے[2]۔

ھ - ''ترضی'' سننے والے کی ذمہ داری:

٨ - صحابہ کے لئے ''ترضی'' سننے والے کے لئے مناسب ہے کہ وہ بھی ''رضی اللہ عنہم'' کہے، چاہے خطبہ کے دوران ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے لئے صلاۃ وسلام سنتے وقت درود پڑھنے کا حکم ہے، اس لئے کہ خاموش رہنے سے جواب دینا بہر حال افضل ہے[3]۔

اس سلسلے میں اختلاف وتفصیل کے لئے ''خطبہ'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(١) ذیل الجواہر المضیہ ٢/ ٥٥٧، ٥٥٨، ابن عابدین ١/ ٣٥، نہایۃ المحتاج ١/ ٣٨، المجموع ١/ ١٣۔

(٢) تدریب الراوی رص ٢٩٢، ٢٩٣ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

(٣) بغیۃ المسترشدین رص ٨٣ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

ترک

تعریف:

۱-ترک کا لغوی معنی ہے: کسی چیز کو چھوڑنا، کہا جاتا ہے: "ترکت الشيء" میں نے اس کو خود سے الگ کردیا، "ترکت المنزل" یعنی میں اس مقام سے رخصت ہوگیا، "ترکت الرجل" میں نے اس شخص سے علاحدگی اختیار کرلی، پھر اس کا استعمال بطور استعارہ معنویات کے لئے ختم کرنے و ساقط کرنے کے معنی میں ہونے لگا، چنانچہ کہا جانے لگا: "ترک حقه" اس نے اپنا حق ساقط کردیا، "ترک رکعة من الصلاة" یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص نماز کی کوئی رکعت ادا نہ کرے، یہ گویا شریعت کے ثابت شدہ ایک امر کا ساقط کرنا ہے[1]۔

اکثر فقہاء اور اصولیین کے نزدیک ترک کا اصطلاحی معنی اپنے نفس کو کسی کام کے کرنے سے روکنا ہے، اس طرح یہ ایک نفسی فعل ہے، ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ترک کوئی فعل نہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِہمال:

۲-اِہمال کا لغوی معنی ہے: جان کر یا بھول کر چھوڑنا "أهمله إهمالا" اس وقت بولتے ہیں جب انسان کسی کا معاملہ خود اس کے حوالے کردے، فقہاء کے یہاں یہ ترک کے معنی میں استعمال ہوتا ہے[1]۔

ب-تخلیہ:

۳- تخلیہ کا معنی ہے: چھوڑنا۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال اس معنی میں ہوتا ہے کہ کوئی شخص کسی کو کسی چیز کے بارے میں بلا روک ٹوک تصرف کا مالک بنا دے[2]۔

تخلیہ کے مقابلے میں ترک عام ہے۔

ج-اِسقاط واِبراء:

۴-اسقاط کا معنی ہے: ملک یا حق کو اس طرح زائل کرنا کہ کوئی دوسرا اس کا مالک یا مستحق نہ ہو۔

اور "ابراء" کہتے ہیں کسی شخص کا اپنا کوئی حق جو دوسرے کے ذمہ یا اس کی جانب ہو معاف کردینا[3]۔

اور دونوں کا استعمال لفظ "ترک" کے موقع ومعنی میں ہوتا ہے، البتہ ترک کا استعمال عام ہے۔

اجمالی حکم:

اول-ترک اصولیین کے نزدیک:

الف-ترک اور شرعی حکم:

۵-مکلف کے افعال سے متعلق خطاب الہی میں مقتضائے ترک حکم

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "ترک"۔

(۲) جمع الجوامع ۱/۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام للآمدی ۱/۱۴۷، شرح مسلم الثبوت ۱/۱۳۲، المستصفی ۱/۹۰، اصول السرخسی ۱/۹۰، شرح العضد ۲/۱۳، ۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۱۰، ۳/۱۰۱، المنثور للزرکشی ۱/۲۸۴، الأشباہ لابن نجیم رص ۲۶، ۲۹۔

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۷/۳۴۵۔

(۲) المعجم الوسیط، تاج العروس، متن اللغہ، ابن عابدین ۴/۳۴۳، الفروق فی اللغہ رص ۱۰۶، البدائع ۵/۲۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۴۵، القلیوبی ۲/۲۱۵، المغنی ۴/۱۲۵، ۱۲۶۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۴/۴۷۶، الموسوعۃ الفقہیہ

شرعی کی ایک قسم ہے، کسی چیز کے قطعی ترک کا مقتضی تحریم ہے، اگر ترک کا حکم قطعیت کے ساتھ نہ ہوتو اس کا مقتضی کراہت ہے اور اگر خطاب میں فعل اور ترک دونوں مساوی ہوں تو اس سے اباحت حاصل ہوتی ہے[1]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' کے تحت دیکھی جائے۔

ب-ترک ایک عمل ہے جس سے شرعی حکم وابستہ ہوتا ہے:

۶ - ترک سے شرعی حکم کا تعلق اس بنیاد پر ہے کہ وہ ایک عمل ہے، اس لئے کہ نہی میں جو ترک کا تقاضا کرتی ہے حکم شرعی خود کو کسی کام سے روکنا ہے جبکہ آدمی کا نفس اس کی طرف متوجہ ہو، اور یہ روکنا ایک عمل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اصولی قاعدہ ہے: ''لا تکلیف إلا بفعل'' یعنی شرعی حکم کا تعلق صرف عمل سے ہوتا ہے، یہ قاعدہ امر کی صورت میں تو متحقق ہے، مگر نہی کی صورت میں اس کا تحقق اس اعتبار پر موقوف ہے کہ مقتضائے نہی یعنی ترک کو فعل قرار دیا جائے، اکثر اصولیین کا موقف یہی ہے، اور استدلال یہ کیا گیا ہے کہ ترک مقتضائے نہی ہے، اور نہی ایک شرعی حکم ہے اور شرعی حکم ہمیشہ مکلف کے زیر قدرت چیز سے متعلق ہوتا ہے اور معدوم اصلی کا زیر قدرت ہونا ممکن نہیں، اس لئے کہ قدرت کے لئے وجودی اثر ضروری ہے، جبکہ عدم نفی محض ہے، اس لئے عدم کی نسبت قدرت کی طرف محال ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عدم اصلی یعنی وہ عدم جو برابر پایا جارہا ہے وہ تو خود ہی حاصل ہے، اور کسی حاصل کو دوبارہ حاصل کرنا ممکن نہیں اور جب اتنی بات ثابت ہوگئی کہ نہی کا مقتضی عدم نہیں ہے تو اس کو بھی ثابت ماننا ہوگا کہ اس کا مقتضی امر وجودی ہے۔

اسی طرح فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ حکم شرعی بجالانے والا فرمانبردار اور اطاعت گذار شخص ہوتا ہے اور فرمانبرداری اور اطاعت ایک نیکی ہے اور نیکی سے ثواب ہوتا ہے اور ثواب کسی شئی یعنی وجودی چیز ہی پر مرتب ہوسکتا ہے، اور یہ حکم کہ (ألا یفعل) فلاں کام نہ کیا جائے یہ تو خالص عدم ہے، یہ کوئی (وجودی) شئی نہیں ہے، اور جب انسان سے شئی صادر ہی نہ ہوتو لاشئی پر اس کو ثواب کیسے دیا جاسکتا ہے؟

ایک جماعت جس میں ابو ہاشم بھی ہیں، کی رائے یہ ہے کہ ترک کوئی عمل نہیں ہے، بلکہ ترک منہی عنہ کا نہ ہونا ہے اور یہ مکلف کی قدرت میں ہے کہ وہ اس کام کا ارادہ نہ کرے جو اس کے ارادہ و مشیت سے ہوسکتا تھا[1]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' کے تحت دیکھی جائے۔

یہاں ایک بات یہ بھی اہم ہے کہ ترک سے عہدہ برآ ہونے کے لئے بالارادہ ترک کی تعمیل شرط نہیں ہے، بلکہ محض ترک کافی ہے، ہاں حصول ثواب کے لئے بالارادہ ترک کی تعمیل شرط ہے[2]، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: ''إنما الأعمال بالنیات''[3] (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے)۔

''جمع الجوامع'' پر شربینی کی تقریرات میں ہے کہ نہی کے شرعی حکم میں تین امور قابل لحاظ ہیں:

اول: مکلف بہ یعنی جس چیز کا بندہ کو حکم کیا گیا ہے اور وہ مطلق

= (الکویت) ۲۲۶/۴۔

(۱) جمع الجوامع ۸۰/۱، التلویح علی التوضیح ۱۳/۱، البدخشی والاسنوی ۴۰/۱۔

(۱) الاسنوی ۵۵/۲، الآمدی ۱۴۷/۱، جمع الجوامع ۲۱۳/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح العضد ۱۳/۲، ۱۴، المستصفی ۹۰/۱، التقریر والتحبیر ۸۱/۲، ۸۲۔

(۲) جمع الجوامع ۲۱۶/۱، الذخیرہ ص ۶۲۔

(۳) حدیث: ''إنما الأعمال بالنیات......'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۵۱۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

ترک ہے جو بجا آوری کے قصد وارادہ پر موقوف نہیں بلکہ اس کا مدار محض اس پر ہے کہ نفس ممنوع کام پر متوجہ ہو، پھر وہ اس کو اس کام سے باز رکھے۔

دوم: وہ امر مکلف بہ جس پر ثواب دیا جائے گا اور یہ وہ ترک ہے جو حکم شرعی کی بجا آوری کے قصد سے ہو۔

سوم: منہی عنہ کا عدم اور نہی کا اصل مقصد یہی ہے، لیکن یہ چیز دائرہ تکلیف میں نہیں آتی، اس لئے کہ مکلف کو اس پر قدرت نہیں ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے "اصولی ضمیمہ" دیکھا جائے۔

ج- ترک بیان احکام کا ایک وسیلہ:

۷- کبھی ترک حکم شرعی کے بیان کا ذریعہ بھی بنتا ہے، قرافی کہتے ہیں کہ بیان کے کئی ذرائع ہیں، قول، فعل، مثلاً لکھنا یا اشارہ کرنا، دلیل عقلی اور ترک۔

حرام، مکروہ اور مندوب کے احکام ترک کے ذریعہ بیان کئے جاتے ہیں[۲]۔

تفصیل "اصولی ضمیمہ" کے تحت دیکھی جائے۔

دوم- ترک فقہاء کے نزدیک:

الف- ترک محرمات:

۸- جن محرمات سے شریعت نے منع کیا ہے، خواہ ان کا تعلق جوارح (اعضاء) کے عمل سے ہو، مثلاً زنا، چوری، قتل، جھوٹ، غیبت، چغلی یا وہ اعمال قلب سے تعلق رکھتے ہوں، مثلاً حسد، کینہ، وغیرہ ان تمام محرمات کا چھوڑنا واجب ہے اس کی نہی کی بجا آوری کے لئے جو شریعت کی طرف سے ان کے حق میں وارد ہوئی ہے، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَ لَاتَقْرَبُوْا الزِّنٰی"[۱] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ)، نیز ارشاد ہے: "وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ"[۲] (اور جس شخص (کی جان) کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو ہاں مگر حق پر)، فرمان نبوی ہے: "اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: وماهن يا رسول الله؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، وأكل الربا، وشهادة الزور"[۳] (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، عرض کیا گیا وہ چیزیں کیا ہیں یا رسول اللہ؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، جادو، کسی حرام جان کا ناحق قتل کرنا یتیم کا مال کھانا، جہاد کے دوران فرار اختیار کرنا، ایمان والی بھولی بھالی پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانا، سود کھانا اور جھوٹی گواہی دینا)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مکلف پر جوارح کو حرام سے اور دل کو فواحش سے روکنا واجب ہے، آیت کریمہ: "وَ ذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَ بَاطِنَه"[۴] (اور چھوڑ دو گناہ کے ظاہر کو بھی اور اس کے باطن کو بھی) کا مفہوم یہی ہے۔

محرمات کا ارتکاب کرنا ایک معصیت ہے جس پر وہ سزا دی جائے گی جو ہر معصیت کے لئے مقرر ہے، خواہ وہ سزا حد ہو جیسے زنا

---

(۱) حاشیہ جمع الجوامع ۱/ ۶۹۔

(۲) الذخیرہ/ص ۱۰۰ بہامش الفروق ۴/ ۲۲۰، المستصفی ۲/ ۲۲۳، الموافقات للشاطبی ۳/ ۳۱۹، ۳۲۱۔

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۲۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۱۔

(۳) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ انعام/ ۱۲۰۔

اور چوری میں یا قصاص ہو جیسے جنایات (جسمانی زیادتیاں) میں یا تعزیر کے طور پر ہو جیسے ان معاصی میں جن میں کوئی حد مقرر نہیں ہے [۱]۔

اور یہ بھی ایک مسلم حقیقت ہے کہ بعض محرمات اضطراری حالات میں مباح ہو جاتے ہیں، بلکہ بعض اوقات واجب ہو جاتے ہیں، مثلاً منصوص شرائط کے مطابق حالت مخمصہ میں جان بچانے کے لئے مردار کھانا، اور حلق میں لگے ہوئے اچھو (یعنی حلق کے پھندے کو) دور کرنے کے لئے شراب پینا وغیرہ [۲]۔

ہر ایک کی تفصیل اس کے باب کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

ب- ترک حقوق:

حق کی دو قسمیں ہیں: حق اللہ اور حق العباد۔

۹ - حق اللہ مثلاً عبادات کا ترک بالاجماع حرام ہے، اس کا تارک نافرمان اور گنہگار ہے اور اگر عبادت دین کا یقینی معلوم فریضہ ہو اور یہ ترک انکار کے ساتھ سرزد ہوا ہو تو وہ کافر ہو جائے گا، اور سستی اور کاہلی کی بنا پر ہوا ہو تو گناہ اور سزا ہوگی [۳]۔

زرکشی کہتے ہیں کہ اگر مکلف واجب کی ادائیگی نہ کرے اور اس میں نیابت نہ چل سکتی ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ حق اللہ ہے یا حق العبد؟ اگر حق اللہ ہے تو دیکھا جائے گا: اگر وہ نماز ہے تو اس سے نماز کا تقاضا کیا جائے گا، اگر ادا نہ کرے تو قتل کر دیا جائے گا اور اگر روزہ ہے تو

(۱) الاختیار ۴/ ۹۷، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۳۷ الفروق للقرافی ۱/ ۱۲۱، ۱۲۲، الأذکار للنووی رص ۲۸۴، المغنی ۷/ ۶۳۵، ۸/ ۱۵۶، ۲۱۵، ۲۴۰ الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰، المغنی ۸/ ۳۳۲، ۵۹۶، الأشباہ لابن نجیم رص ۹۴، منح الجلیل ۱/ ۵۹۶، الأشباہ للسیوطی رص ۷۶، ۸۵، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵، التبصرہ لابن فرحون ۲/ ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۹۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۷۶۔

اس کو قید کر دیا جائے گا اور اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا، اور اگر وہ ایسا واجب ہو جس میں نیابت چل سکتی ہو تو قاضی اس کا قائم مقام ہوگا، جیسے نکاح میں ولایت اجباری کا حق رکھنے والے ولی کا نکاح کرنے سے رکنا اور روکنا، اس تفصیل کے مطابق جو اس میں اور نیابت والے دیگر مسائل کے ذیل میں فقہاء کے یہاں ملتی ہے [۱]۔

یہ حکم اجماعی مسائل کے لئے ہے، مختلف فیہ مسائل میں حکم یہ ہے کہ اگر تارک ترک کے جواز کا قائل ہو تو اس پر واجب نہیں، لیکن اگر وہ اس کی تحریم کا نظریہ رکھتا ہو تو گنہگار ہوگا [۲]۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک مکلف مسلمان ان سنن مؤکدہ کے ترک سے بھی گنہگار ہوگا جن کا شمار اسلام کے شعائر میں ہوتا ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، مثلاً جماعت، اذان اور نماز عیدین، اس لئے کہ ان کے ترک سے شریعت اسلامیہ کی تخفیف ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شہر کے لوگ متفقہ طور پر ان سنتوں کو ترک کر دیں تو ان سے قتال کرنا واجب ہے، دیگر مندوبات کا یہ حکم نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی ادائیگی انفرادی طور پر ہوتی ہے۔

یہاں ایک بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ ضرورت کی بنا پر واجب کو ترک کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ شریعت میں ترک واجب کے ذریعہ دفع ضرر ایک معروف چیز ہے، بشرطیکہ دفع ضرر کے لئے وہی ایک صورت متعین ہو [۳]، یہی وجہ ہے کہ ارتکاب حرام کے بالمقابل ترک واجب میں زیادہ ڈھیل اور گنجائش ملتی ہے، اور شریعت نے مامورات سے زیادہ منہیات پر توجہ دی ہے، اور اسی بنا پر نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا نھیتکم عن شيء فاجتنبوہ و إذا

(۱) المنثور فی القواعد ۳/ ۱۱۰، ۳۴۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۷۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۳، المنثور ۲/ ۱۴۰۔

(۳) الفروق القرافی ۳/ ۱۲۲، ۱۲۳۔

أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"[1] (جب میں تم کو کسی بات سے روکوں تو ترک جاؤ اور جب میں کسی بات کا حکم دوں تو حتی الامکان اس پر عمل کرو)۔

۱۰ - جن حدود کا تعلق حق اللہ سے ہے، مثلاً حد زنا اور حد سرقہ وغیرہ امام تک پہنچ جانے کے بعد ان کو نافذ کرنا واجب ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ حاکم کے پاس حد کے سبب کا ثبوت ہوجانے کے بعد اس کو ساقط کرنے کی گنجائش نہیں ہے، اور اس میں سفارش کے عدم جواز کی بنیاد بھی یہی ہے، اس لئے کہ (حدود میں) سفارش ترک واجب کا مطالبہ ہے، اسی لئے جب حضرت اسامہ بن زیدؓ نے چوری کرنے والی مخزومیہ عورت کے معاملے میں سفارش کی تو اس پر نکیر کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أتشفع في حد من حدود الله؟......"[2] (کیا تم اللہ کی حد میں سفارش کرتے ہو؟)، دوسری وجہ یہ ہے کہ حد امام تک پہنچ جانے کے بعد اللہ کا حق بن جاتی ہے، اس لئے امام کے لئے اس کا چھوڑنا جائز نہیں، اور نہ کسی کے لئے اس کو ساقط کرنے کی سفارش درست ہے۔

۱۱ - تعزیر کے تعلق سے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر یہ حق اللہ کے قبیل سے ہو اور امام کی رائے یہ ہو کہ بغیر تعزیر کے یہ شخص باز نہ آئے گا اور تعزیر کو قائم کرنا ہی مصلحت کا تقاضا ہو تو حدود کی طرح اس کو قائم کرنا بھی ضروری ہے۔

(۱) المنثور ۳/ ۲۷۲، ۳۹۷، ۳۹۸۔
حدیث: "إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) حدیث: "أتشفع في حد من حدود الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ تعزیر امام پر واجب نہیں ہے چاہے قائم کرے اور چاہے چھوڑ دے[1]۔

اس کی تفصیل "حد" اور "تعزیر" کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۲ - حق العبد کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر خود اس کا اپنا حق ہو تو اس کو چھوڑنا جائز ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کوئی بھی شخص جس کو تصرف کا حق ہے اس کو اپنے حق کے ترک سے روکا نہیں جاسکتا، جب تک وہاں کوئی چیز ترک حق سے مانع موجود نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کا حق اس سے وابستہ ہو (تو اس کا ترک جائز نہیں)، بلکہ اگر ترک کرنا تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہو تو مندوب ہے، مثلاً تنگدست مقروض سے اپنا قرض معاف کردینا، یا قصاص ساقط کردینا[2]۔

مگر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اپنا حق دوسرے کی جانب سے ہو، لیکن اگر حق خود اپنی ذات پر ہو تو بعض صورتوں میں ترک حرام ہے، مثلاً کوئی شخص کھانا پینا چھوڑ دے اور ہلاک ہوجائے یا کسی کو پانی میں ڈال دیا جائے، جس سے وہ عادتاً بطور خود نکل سکتا ہو لیکن وہ اپنے اختیار سے اس میں پڑا رہے اور مرجائے[3]۔

پاکیزہ اور حلال چیزوں سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس کو ترک کرنا مذموم بدعت ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَارَزَقْنَاكُمْ"[4] (کھاؤ ان پاکیزہ چیزوں میں سے جو ہم نے تم کو دے رکھی ہیں)، اس

(۱) البدائع ۷/ ۵۵، ۵۶، فتح القدیر ۵/ ۳، ۱۱۳، الفروق للقرافی ۴/ ۱۷۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۵، المہذب ۲/ ۲۸۳، ۲۸۶، المغنی ۸/ ۳۲۴، ۳۲۶۔
(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۲۵۷، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۳، منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، ۳۳۹۔
(۳) الاختیار ۴/ ۱۷۲، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۳، منتہی الإرادات ۳/ ۲۶۹۔
(۴) سورۂ بقرہ / ۱۷۲۔

کے بالمقابل ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ترک افضل ہے[1]، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا"[2] (تم اپنی لذت کی چیزیں (سب) دنیا ہی میں حاصل کر چکے)۔

۱۳ - اور اگر دوسرے کا حق کسی شخص کے ذمہ ہو اور اس نے اس کی حفاظت و ادائیگی کا التزام بھی کیا ہو، پھر وہ حفاظت یا ادائیگی کا اہتمام ترک کردے تو یہ معصیت قرار پائے گی اور وہ شخص مستحق تعزیر ہوگا، یہاں تک کہ وہ حق حق دار تک پہنچادے اور اگر کچھ ضائع یا نقصان ہوا ہوتو اس کا ضمان ادا کردے۔

اور اگر حق کا تعلق دوسرے کے نفع سے ہو، لیکن کسی نے اس کا التزام نہ کیا ہو اور نفع آور عمل کے ترک سے مال کے ضیاع یا نقصان کا اندیشہ ہو، مثلاً راستہ میں کوئی پڑا ہوا ایسا مال نہ اٹھائے کہ نہ اٹھانے سے وہ ضائع ہوسکتا ہے یا کوئی ایسی امانت قبول کرنے سے انکار کردے جس کو قبول نہ کرنے سے ضائع ہوسکتی ہے اور مال (امانت یا لقطہ) ضائع ہوگیا تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس ترک کی بناپر دوسرے کے مال کے احترام کی وجہ سے وہ شخص گنہگار ہوگا، حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس طرح کا مال اٹھانا یا لینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، البتہ فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ ایسے شخص پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں، یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ کیا ترک کوئی عمل ہے جس کا انسان مکلف ہے؟ اس لئے کہ تکلیف کا تعلق اصولاً عمل ہی سے ہوتا ہے یا ترک کوئی عمل نہیں ہے۔

شافعیہ حنابلہ اور جمہور حنفیہ کے نزدیک ضائع یا نقصان ہوجانے کی صورت میں ترک کی بناپر وہ ضامن نہیں ہوگا، مالکیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کی نگاہ میں ترک نہ تضییع ہے اور نہ سبب تضییع ہے بلکہ یہ ایک غیر ضروری حفاظت سے احتراز ہے، دوسرے اس لئے کہ مال کا ضمان قبضہ یا اتلاف کی بناپر لازم ہوتا ہے اور اس میں سے کوئی بھی یہاں موجود نہیں ہے برخلاف اس صورت کے کہ کسی نے لقطہ کا مال اٹھالیا یا امانت قبول کرلی، اور حفاظت نہیں کی اور مال ضائع یا نقصان ہوگیا تو ایسی صورت میں اپنی ذمہ داری کو ترک کردینے کی بناپر اس پر ضمان واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان جیسی صورتوں میں ترک کی بناپر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ مذہب مشہور کے مطابق ترک ایک عمل ہے، بلکہ مالکیہ تو نابالغ بچے پر بھی اس کے حق میں جائز فعل کے ترک کی بناپر ضمان واجب کرتے ہیں، مثلاً کوئی باشعور بچہ کسی زخمی شکار کے پاس سے گذرا جو ابھی مرحلۂ قتل تک نہ پہنچا ہو، اور اس کو ذبح کرنا ممکن ہو، لیکن وہ اس کو ذبح نہ کرے، اور وہ شکار مرجائے تو اس بچہ پر مالک شکار کے لئے مجروح شکار کی قیمت بطور ضمان واجب ہوگی، اس لئے کہ ضمان کا تعلق خطاب وضع سے ہے، دوسرے اس لئے کہ شارع نے ترک کو سبب ضمان بنایا ہے، اس لئے یہ بالغ اور نابالغ دونوں کو شامل ہوگا[1]۔

۱۴ - یہ حکم مال کی نسبت سے ہے، لیکن اگر اس طرح کا ترک انسانی جان کو ہلاکت سے بچانے کے معاملے میں پایا جائے تو فقہاء کے اقوال وآراء کی تلاش وجستجو سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے ساتھ کوئی

---

(۱) الاختیار ۳؍ ۴۷، مغنی المحتاج ۳؍ ۳۱۰، الاختیارات الفقہیہ رص ۳۲۳۔

(۲) سورۂ احقاف ؍ ۱۰۔

(۱) البدائع ۶؍ ۲۰۰، ابن عابدین ۳؍ ۳۱۸، ۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۱۱۰، ۱۱۱ الحطاب ۳؍ ۲۲۴، ۲۲۵، الخرشی ۳؍ ۲۰، ۲۱، نہایۃ المحتاج ۵؍ ۴۲۴، ۶؍ ۱۱۰، المہذب ۱؍ ۳۶۳، نیل المآرب ۱؍ ۴۷۶، المغنی ۵؍ ۶۹۳۔

ایسا نقصان دہ عمل کرے جس سے اس کی ہلاکت کا امکان غالب ہو، پھر وہ اس کو ہلاکت سے بچانے کی ممکنہ تدبیر نہ کرے اور اس کی وجہ سے وہ شخص مر جائے۔

مثال کے طور پر کوئی کسی کو کسی مکان میں محبوس کردے اور اس کا کھانا پانی بھی بند کردے، یہاں تک کہ اتنا وقت گذر جانے کے بعد جس میں انسان بالعموم بھوک یا پیاس سے مر جاتا ہے وہ مر جائے اور صورت حال یہ ہو کہ قیدی خود کھانا پانی نہ مانگ سکتا ہو تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر قصاص لازم ہوگا، اس لئے کہ مارنے کی اس کی نیت ظاہر ہوچکی ہے، صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک اس صورت میں قید کرنے والے کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ حبس ہی سبب ہلاکت بنا ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ موت دراصل بھوک اور پیاس کی بناپر واقع ہوئی ہے، قید کی بناپر نہیں، اور بھوک اور پیاس میں کسی کا کوئی دخل نہیں ہے۔

البتہ اگر وہ قیدی پر کھانا پانی بند نہ کرے، اس طرح کہ کھانا پانی خود اس کے پاس موجود ہو لیکن وہ خوف یا غم کی بناپر اس کا استعمال نہ کرے یا یہ کہ کھانا پانی قیدی کے پاس تو نہ ہو، مگر مانگ کر حاصل کرسکتا ہو، لیکن وہ نہ مانگے اور ہلاک ہوجائے تو ایسی صورت میں قصاص یا دیت واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے خودکشی کی ہے [1]۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ کسی کے لئے کسی انسان کو ہلاکت سے بچانا ممکن ہو، لیکن وہ نہ بچائے اور وہ شخص مر جائے، مثلاً کسی نے کسی انسان کو سخت بھوک کی حالت میں دیکھا جو کھانا مانگنے اور حاصل کرنے سے بھی معذور تھا، اور اس دیکھنے والے کے پاس فاضل کھانا موجود

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۴، ابن عابدین ۵/ ۳۴۹، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۰۸، منتہی الإرادات ۳/ ۲۶۹، ۲۷۰۔

تھا، لیکن اس نے بھوکے کو کھانا نہیں دیا اور وہ مر گیا یا کسی نے کسی انسان کو ہلاکت کے مقام میں دیکھا مگر اس نے اس کو باوجود قدرت کے بچانے کی کوشش نہیں کی، تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ (ابو الخطاب کے علاوہ) کے نزدیک اس دیکھنے والے پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ ہلاک اس نے نہیں کیا ہے، اور نہ کوئی مہلک عمل اس سے سرزد ہوا ہے، البتہ وہ گنہگار ہوگا۔

یہ حکم حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ہے جب مضطر شخص اس سے کھانا طلب نہ کرے، لیکن اگر وہ کھانا والے سے کھانا مانگ لے اور وہ کھانا نہ دے پھر مضطر مر جائے تو اس صورت میں ان کے نزدیک یہ شخص ضامن ہوگا، اس لئے مانگنے کے باوجود کھانا دینے سے گریز کرنا سبب ہلاکت ہے، اس لئے اس پر اپنے اس فعل کی بناپر ضمان واجب ہوگا جس کا اثر دوسرے تک متعدی ہوا ہے۔

مالکیہ اور ابو الخطاب کے نزدیک اوپر کی مذکورہ صورت میں بھی وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے امکان کے باوجود اس کو بچانے کی کوشش نہیں کی۔

یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ مضطر کے لئے اس شخص سے قتال کرنا جائز ہے جس کے پاس فاضل کھانا موجود ہو مگر دینے کو تیار نہ ہو، اس قتال میں اگر صاحب طعام مارا جائے تو اس کا خون ضائع ہوگا (اس کا کچھ واجب نہیں ہوگا)، اور اگر مضطر قتل ہوجائے تو اس کا قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اسی طرح کے ایک واقعہ میں حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا تھا [1]۔

ترک واجب کی سزا:

۱۵ – ابن فرحون کہتے ہیں کہ ترک واجب پر تعزیر ہوگی، ادائیگی قرض

---

(۱) الاختیار ۴/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، المغنی ۷/ ۸۳۴، ۸۳۵، منتہی الإرادات ۳/ ۳۰۴، ۳۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۲، ۴/ ۲۴۲۔

نہ کرنا یا امانتوں کی واپسی کو تعطل میں ڈال دینا بھی ترک واجب ہے، مثلاً لوگوں کی رکھی ہوئی امانتیں، یتیم کے اموال، وقف کی آمدنیاں اور وکیلوں اور اہل مضاربت کے زیر قبضہ سرمایے، غصب کردہ یا ظلماً حاصل کردہ مال قدرت کے باوجود واپس نہ کرنا بھی ترک واجب ہے، اگر کوئی انکار کرے تو اس کو ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، خواہ اس کے لئے اس کو قید یا زدوکوب کرنا پڑے (۱)۔

زرکشی کہتے ہیں کہ اگر مکلف اداء واجب سے انکار کرے تو اگر وہ آدمی کا ایسا حق ہو جس میں نیابت نہ چل سکتی ہو تو انکار کرنے والے کو قید میں ڈال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ حق ادا کردے، مثلاً خریدار ثمن کی ادائیگی سے انکار کردے تو قاضی کو اختیار ہوگا کہ اس کو قید میں ڈالے یا اس کی جانب سے خود ثمن ادا کردے، اسی طرح مبہم اقرار کرنے والے کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ وہ ابہام کی وضاحت نہ کردے، البتہ اگر حق ایسا ہو جس میں نیابت درست ہو تو قاضی اس کا قائم مقام ہوجائے گا (۲)۔

ترک میں نیت کا لحاظ:

۱۶ - منہی عنہ کے ترک میں نہی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے (ترک کی) نیت کی ضرورت نہیں، ہاں حصول ثواب کے لئے نیت وارادہ کی ضرورت ہے جبکہ ترک میں خود کو روکنا پایا جائے، وہ اس طرح کہ نفس کسی ممنوع کام کی طرف متوجہ ہو، اور اس پر قدرت بھی حاصل ہو لیکن خوف الٰہی کی بناپر اپنے آپ کو اس کام سے روکے تو اسے ثواب ملے گا، ورنہ محض ترک پر ثواب نہیں، یہی وجہ ہے کہ کسی نامرد کے ترک زنا پر یا اندھے کو ترک نگاہ پر ثواب نہیں ملتا۔

---

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۲۹۳، الاختیارات الفقہیہ رص ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۱۰۹، ۳۲۳۔

ترک کے اثرات:

۱۷ - ترک کے اثرات کئی ہیں جو متعلقات ترک کے یا اس کی نوعیت، عمد، نسیان یا جہالت وغیرہ کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہیں، ترک کے بعض اثرات مندرجہ ذیل ہیں (۱)۔

الف - حق شفعہ کا مطالبہ نہ کیا جائے اور اس کو بلاعذر ترک کردیا جائے تو وہ ساقط ہوجائے گا، فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کتنی مدت ترک کرنے سے حق شفعہ ساقط ہوتا ہے (۲) (تفصیل کے لئے دیکھئے: "شفعہ")۔

ب - اگر ذبیحہ پر ذبح کرنے والا عمداً تسمیہ ترک کردے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا کھانا درست نہیں اور اگر بھول کر چھوڑ دے تو بالاتفاق کھانا درست ہے۔

مسئلہ سے متعلق اختلافات "ذبائح اور اضحیہ" کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

اگر اجیر ذبیحہ پر عمداً تسمیہ کو چھوڑ دے تو وہ ذبیحہ کی قیمت کا ضامن ہوگا (۳)۔

ج - کسی نے بلاعذر اپنے کسی حق کا دعوی دائر نہیں کیا، یہاں تک کہ خاموشی کی یہ مدت سماع دعوی کی مقررہ حد پار کرگئی، تو اس کے دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، یہ متاخرین حنفیہ کا موقف ہے جس کی بنیاد فرمان سلطانی پر ہے، نیز جس طرح ترک دعوی کی بناپر مدعی کی حیات میں دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، اسی طرح اس کی موت کے بعد ورثاء کی جانب سے بھی اس کی سماعت نہیں کی جائے گی۔

اگر مورث ایک مدت تک اپنا دعوی ترک کردے، اور اس کے

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۶، الذخیرہ رص ۶۲، المنثور ۳/ ۲۸۸۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۶۰۔

(۳) الاختیار ۵/ ۹، ابن عابدین ۵/ ۲۱۲، منح الجلیل ۱/ ۵۸۰، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۰۸۔

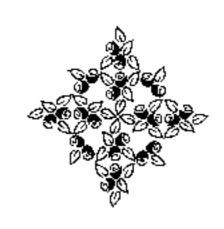
بعد اس کا وارث بھی ایک مدت تک اس بارے میں خاموش رہے، اور دونوں مدتوں کی مجموعی حد مقررہ مدت تک برابر ہوجائے تو دعوی کی سماعت نہیں ہوگی [1]، (دیکھئے: ''دعوی'')۔

د- اگر کسی نے ترک واجب کی قسم کھائی تو اس پر واجب ہے کہ حانث ہوجائے اور کفارہ ادا کرے [2] (دیکھئے: ''ایمان'')۔

ھ- عبادات یا ان کے بعض حصوں کے ترک میں تلافی واجب ہے، پھر ان میں بعض متروکات کی تلافی اعمال بدنیہ سے کی جاتی ہے، مثلاً نماز میں سجدۂ سہو یا تارک فرض کے لئے قضا یا اعادہ کرنا۔

اور بعض صورتوں کی تلافی مال کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً شیخ فانی کے حق میں روزہ کی تلافی مسکینوں کو کھانا کھلا کر کی جاتی ہے یا حج کا کوئی واجب ترک ہوجانے کی صورت میں دم کے ذریعہ تلافی کی جاتی ہے [3]۔

تفصیل ان کے اپنے مقامات پر دیکھی جاسکتی ہے۔

ان کے علاوہ ترک کے بعض اثرات دوران بحث گذر چکے ہیں، مثلاً ترک واجب پر یا حرام سے نہ بچنے پر حد یا تعزیر کا ہونا، اور ترک کی بنا پر ہونے والے نقصانات پر ضمان کا وجوب۔

(۱) تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۴۷، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۶۶۹، ۱۶۷۰)، فتح العلی المالک ۲/ ۳۱۵، ۳۲۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰۔

(۳) المنثور ۲/ ۸، الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۳، الوجیز ۱/ ۵۰۔

ترکہ

تعریف:

۱- ترکہ لغت میں اسم ہے، جو ''ترک الشیٔ یترکہ ترکا'' سے ماخوذ ہے، بولتے ہیں ''ترکت الشیٔ ترکا'' میں نے فلاں چیز اپنے بعد چھوڑی، ترکہ میت کی چھوڑی ہوئی میراث کو کہتے ہیں، اس کی جمع ترکات ہے [1]۔

ترکہ کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ترکہ مطلقاً میت کی چھوڑی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، خواہ وہ اموال ہوں یا حقوق ثابتہ ہوں۔

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ ترکہ کا اطلاق ان اموال پر ہوتا ہے، جو کسی دوسرے کے متعین حق سے پاک صاف ہوں۔

ان دونوں تعریفوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جمہور کے نزدیک ترکہ میں مطلقاً حقوق بھی داخل ہیں جس میں منافع بھی آتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک منافع ترکہ میں داخل نہیں ہیں، حنفیہ ترکہ کو مال یا صرف ایسے حق تک محدود کرتے ہیں جس کا تعلق مال سے ہو، تفصیل آگے آئے گی [2]۔

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر مادۂ ''ترک''۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۰۰ طبع بولاق، حاشیہ الفناری علی شرح السراجیہ/ ص ۱۳، الدسوقی ۴/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳، حاشیۃ الرملی علی أسنی مطالب ۳/ ۳، کشاف القناع ۴/ ۴۰۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إرث:

۲-لغت میں إرث کے معنی ہیں: جڑ اور وہ پرانی چیز جو اگلوں سے پچھلوں کی طرف منتقل ہو، نیز ہر چیز کے باقی ماندہ حصہ کو بھی إرث کہتے ہیں[۱]۔

إرث بول کر موروث بھی مراد ہوتا ہے، اس معنی میں استعمال کی صورت میں یہ ترکہ کا ہم معنی ہے۔

اصطلاح میں یہ ایسا ناقابل تجزی حق ہے جو صاحب حق کی موت کے بعد اس کے مستحق کو باہمی قرابت یا اور کسی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے[۲]۔

ترکہ میں کون سی اشیاء داخل ہیں اور کن اشیاء میں وراثت جاری ہوگی:

۳- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ترکہ میں متوفی کی تمام چھوڑی ہوئی اشیاء خواہ وہ اموال ہوں یا حقوق، داخل ہیں، ان کا مستدل یہ حدیث ہے: "من مات وترک مالا فماله لموالي العصبة، ومن ترک كلاًّ أو ضياعا فأنا وليه"[۳] (جو شخص مال چھوڑ کر مر جائے اس کا مال اس کے عصبہ رشتہ داروں کے لئے ہے اور جو کوئی قرض اور اہل وعیال چھوڑ کر مرے تو میں اس کا ولی ہوں)۔

حضور ﷺ نے مال اور حق دونوں کو جمع فرمایا اور ان کو ورثاء میت کے لئے ترکہ قرار دیا، البتہ ان حقوق کی مختلف قسمیں ہیں جن میں وراثت اور عدم وراثت کے لحاظ سے ہر ایک حق کا حکم اس کی طبیعت کے زیر اثر جداگانہ ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-غیر مالی حقوق:

اور یہ وہ شخصی حقوق ہیں جو کسی بھی حال میں دوسروں کی طرف منتقل نہیں ہوتے، ایسے حقوق میں علی الاطلاق وراثت جاری نہ ہوگی، مثلاً ماں کی حضانت کا حق، باپ کے لئے ولایت مالی کا حق اور وصی کے لئے مال وصیت کی نگرانی کا حق۔

ب-مالی حقوق:

جو خود مورث کی ذات سے متعلق ہوں ان میں بھی وراثت جاری نہ ہوگی، مثلاً واہب کو اپنا ہبہ واپس لینے کا حق یا کسی دوسرے کی مملوک شیٔ معین سے انتفاع کا حق، مثلاً دوسرے کے مکان میں سکونت پذیر ہونا یا کسی کی زمین میں کاشت کرنا یا کسی کی سواری استعمال کرنا، تو ان جیسی چیزوں میں وراثت جاری نہ ہوگی، اسی قبیل سے قرض میں مہلت کا معاملہ بھی ہے، دائن مدیون کے لئے مخصوص اعتبارات سے مہلت دیتا ہے، جن کی تعیین وتحدید خود دائن کرتا ہے، یہ ان شخصی چیزوں میں سے ہے جن میں وراثت نہیں چلتی، یہی وجہ ہے کہ مدیون کی موت کے بعد دین کی فوری ادائیگی ضروری ہوجاتی ہے، اور ورثاء کو وراثت میں مہلت کا حق حاصل نہ ہوگا۔

ج-دوسرے مالی حقوق جن کا تعلق مورث کی مرضی اور ارادہ سے ہو:

جمہور کے نزدیک ان میں وراثت جاری ہوگی، حنفیہ کے نزدیک ان میں وراثت جاری نہ ہوگی۔

---

(۱) القاموس المحیط مادۂ "ورث"۔

(۲) العذب الفائض ۱/۱۶، حاشیۃ البقری علی الرحبیہ رص ۱۰، ابن عابدین ۵/۹۹۔۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۵۶۔۳، نہایۃ المحتاج ۶/۲۔

(۳) حدیث: "من مات وترک مالا فماله لموالي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۲۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس ذیل کے اہم ترین حقوق شفعہ اور عقد بیع کے مشہور خیارات کے حقوق ہیں، مثلاً خیار شرط، خیار رویت اور خیار تعیین وغیرہ۔

تفصیل کے لئے احکام "خیار" اور احکام "شفعہ" کی بحث دیکھی جائے۔

د- وہ مالی حقوق جن کا تعلق مورث کے مال سے ہو، اس کی ذات، اس کے ارادہ اور مشیت سے نہ ہو:

ان حقوق میں باتفاق فقہاء وراثت جاری ہوگی، اس کی مثال حق رہن اور انتفاع کے معروف حقوق ہیں مثلاً گذرنے کا حق، پانی لینے کا حق، نالی کا حق اور اوپر مکان بنانے کا حق۔

۴- ترکہ میں ہر وہ چیز داخل ہوگی جو انسان کو اپنی حیات میں حاصل تھی اور اس کو چھوڑ کر مر گیا، خواہ وہ مال یا حقوق کے قبیل سے ہو یا کسی قسم کے اختیار کے قبیل سے مثلاً عیب کی بنا پر عقد کو رد کرنے کا اختیار، حق قصاص، حق ولاء اور حد قذف۔

اسی طرح اگر کسی نے کسی کے لئے کسی چیز مثلاً گھر سے انتفاع کی وصیت کی تو تاحیات وصیت والے شخص کے لئے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کے لئے انتفاع درست ہے، الا یہ کہ وصیت کرنے والے نے اپنی وصیت میں انتفاع کو وصیت والے شخص کی حیات سے وابستہ کر دیا ہو۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ ترکہ میں وہ چیز داخل ہے جو اس کی ملکیت میں موت کے بعد آئے، لیکن سبب ملک اس کی زندگی سے جڑا ہو مثلاً کسی نے اپنی زندگی میں شکار کے لئے جال نصب کیا، اور شکار جال میں اس کی موت کے بعد آیا تو شکار کے لئے جال کو نصب کرنا ہی سبب ملک ہے۔

اسی طرح کوئی شراب چھوڑ کر مر گیا، اور شراب اس کی موت کے بعد سرکہ بن گئی [1]۔

علامہ قرافی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "من مات عن حق فلورثته"[2] (جو شخص کوئی حق چھوڑ کر مر جائے تو وہ اس کے ورثاء کو ملے گا)۔

یہ لفظ اپنے عموم پر نہیں ہے، بلکہ بعض حقوق وارث کی طرف منتقل ہوتے ہیں، اور بعض حقوق منتقل نہیں ہوتے ہیں، مثلاً سبب لعان کے وقت انسان کو لعان کا حق حاصل ہے، ایلاء کے بعد فیٔ کا حق اور ظہار کے بعد اس سے رجوع کا اختیار ہے، اسی طرح اگر کسی کی قبل از اسلام چار سے زائد بیویاں ہوں تو بعد از اسلام ان میں انتخاب کا حق حاصل ہے، کسی کے نکاح میں دو بہنیں جمع ہوں تو بعد از اسلام ان میں سے ایک کے انتخاب کا حق حاصل ہے، اسی طرح اگر عاقدین خیار عقد کسی اجنبی کے حوالہ کر دیں تو اس اجنبی کو نفاذ یا فسخ عقد کا مالک بننے کا حق حاصل ہے، جس شخص کو قصاص، امامت اور خطابت وغیرہ کے مناصب اور اختیارات یا امانت اور وکالت کی ذمہ داریاں سونپ دی جائیں اسے بھی ان چیزوں کا حق حاصل ہوجاتا ہے، مذکورہ حقوق میں سے کوئی بھی حق وارث کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اگر چہ مورث کے لئے وہ ثابت رہا ہو، اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ جس حق کا تعلق مال سے ہوگا وہ وارث کی طرف منتقل ہوگا، یا اس سے وارث کی عزت وآبرو کو درپیش خطرات کا ازالہ ہوتا ہو، اور اس سے رنج والم میں تخفیف ہوتی ہو، لیکن جس حق کا تعلق مورث کی ذات یا عقل یا اس کی خواہشات سے ہو وہ وارث کی طرف منتقل نہ ہوگا۔

---

(۱) الدسوقی ۴/ ۴۶۱، ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳، بجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۵۷، المہذب ۱/ ۳۸۳، کشاف القناع ۴/ ۴۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۰، المغنی ۶/ ۳۴۳، ۷/ ۳۴۴، ابن عابدین ۵/ ۴۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من مات و ترک مالا فماله لموالي العصبة....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس فرق کا راز یہ ہے کہ ورثاء مال کے وارث ہوتے ہیں، اس لئے وہ متعلقات مال کے بھی وارث ہوں گے، اور وہ مورث کی عقل وفکر، خواہشات یا شخصیت کے وارث نہیں ہوتے، اس لئے ان کے متعلقات کے بھی وارث نہ ہوں گے، جو چیز خود قابل وراثت نہ ہو، اس کے متعلقات میں بھی وراثت نہیں چلے گی، اس طور پر دیکھئے تو لعان اس کے اس تیقن واعتقاد پر مبنی ہوتا ہے جس میں بالعموم اس کا کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا، اور انسانی اعتقادات مال کے قبیل سے نہیں ہیں، اسی طرح فئی (اور ایلاء میں رجوع) کی بنیاد شہوت پر اور ظہار میں رجوع کا مدار اس کے ارادہ پر ہے، وہ بہنوں یا چند عورتوں میں سے ایک یا چند کا انتخاب اس کی اپنی ضرورت اور میلان پر مبنی ہے، بائع ومشتری کے معاملے میں کسی اجنبی کے فیصلے کی بنیاد اس کی عقل وفکر پر ہے، اور انسان کے مناصب واختیارات یا افکار ومجتہدات یا دینی اعمال کا تعلق دین سے ہے، اور ان میں سے کوئی چیز وارث کی طرف منتقل ہونے والی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی اصل اور اساس ہی قابل وراثت نہیں ہے، عقود بیع میں خیار شرط وارث کی طرف منتقل ہوگا، امام شافعی اس کے قائل ہیں۔

پھر قرافی نے کہا کہ قابل وراثت حقوق مالیہ سے میرے علم میں صرف دو صورتیں خارج ہیں: ایک حد قذف، دوسرے اطراف جسم یا زخم یا اعضاء سے وابستہ منافع کو پہنچنے والے نقصانات کا قصاص، یہ دونوں چیزیں باوجود مالی نہ ہونے کے وارث کی طرف منتقل ہوں گی، تاکہ مورث پر لگائی گئی تہمت اور اس پر خیانت کے نتیجے میں خود وارث کی عزت وآبرو کو جو ٹھیس پہنچی ہو، اس کے رنجیدہ احساس کی تسکین ہوسکے۔

جان کے قصاص میں وراثت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مجنی علیہ کے لئے اس کی موت سے قبل ثابت نہیں ہے، اس کا ثبوت وارث کے لئے ابتداءً ہوتا ہے، کیونکہ یہ استحقاق خروج روح کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے، اس لئے وارث کو یہ حق مورث کی موت کے بعد ہی حاصل ہوگا[1]۔

۵- حنابلہ کے نزدیک مورث کے تمام حقوق اور وہ تمام واجبات جو اس کی موت سے متعلق ہیں، مثلاً دیت اور قصاص فی النفس، ورثاء کو ان کے وصول کرنے کا حق ہے، البتہ جن واجبات کا تعلق مورث کی زندگی سے ہے، اور مورث اپنی زندگی میں ان کا مطالبہ کرچکا تھا یا وہ بوقت موت اس کے قبضے میں تھے تو ورثاء کے لئے ان کی وراثت ثابت ہوگی، اس مسئلہ میں مذہب (حنابلہ) میں مزید کچھ تفصیلات ہیں[2]۔

۶- حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ترکہ صرف مال کا نام ہے، اور اس ذیل میں وہ تمام دیت داخل ہیں جو قتل خطاء یا قتل عمد کی صورت میں صلح یا بعض اولیاء کی جانب سے قصاص کی معافی کی صورت میں واجب ہوتی ہیں، اس لئے دیگر اموال کی طرح ان کو بھی ترکہ قرار دیا جائے گا، یہاں تک کہ ان سے دیون کی ادائیگی کی جائے گی، میت کی وصیتیں ان سے پوری کی جائیں گی، اور باقی میں وراثت جاری ہوگی۔

ترکہ میں حقوق داخل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کا ثبوت حدیث سے نہیں ہے، اور جس کا ثبوت نہ ہو وہ دلیل نہیں بن سکتا، دوسرے اس لئے کہ حقوق مال نہیں ہیں، اور وراثت ان ہی چیزوں میں چل سکتی ہے جو مال کے تابع یا ہم معنی ہوں، مثلاً حق ارتفاق (انتفاع)، تعلی (بالائی حصہ کی تعمیر) کا حق، اور تعمیر یا شجر کاری کے لئے مختص زمین میں بقا کا حق، اس کے علاوہ حقوق ترکہ میں شمار نہ ہوں گے، مثلاً مورث نے کوئی سامان خیار کی شرط کے ساتھ خریدا تھا، جس میں حق

(۱) الفروق ۳/ ۲۷۵، ۲۷۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

(۲) القواعد لابن رجب، ص ۳۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

خیار اس کو حاصل تھا، جیسا کہ پیچھے گذر چکا ہے، اسی طرح کسی نے مورث کے لئے کسی سامان سے انتفاع کی وصیت کی تھی، اور وصیت کی روشنی میں اس کو اس سامان سے انتفاع کا حق حاصل تھا، لیکن وہ موصی کی متعین کردہ مدت سے قبل مرگیا[1]۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ مالکیہ، شافعیہ (اور حنابلہ) کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ حقوق اور اموال دونوں ہی میں وراثت جاری ہوگی، الا یہ کہ اس معنی میں حق اور مال کے درمیان فرق پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔

حنفیہ کے معتمد قول میں اصل یہ ہے کہ وراثت کا تعلق مال سے ہے، حقوق سے نہیں، الا یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو، وہ یہ کہ یہ حق مال کے حکم میں ہے۔

پس محل اختلاف یہ ہے کہ آیا مال کی طرح حقوق میں وراثت کا نفاذ اصل ہے یا نہیں؟ اور ہر فریق کا قول اس صورت میں ہے جبکہ بعض ورثاء حقوق وصول کرلیں اور بعض نہ کرسکیں اور نہ کرنے والے اپنے مخالف سے احتجاج کریں[2]۔

ترکہ سے متعلق حقوق:

۷ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ترکہ سے متعلق حقوق چار ہیں:

میت کی تجہیز وتکفین، اگر میت مقروض ہو تو قرض کی ادائیگی، میت نے موت سے قبل جو وصیتیں کی ہوں ان کی تنفیذ، پھر ورثاء کے حقوق۔

مالکیہ نے اور حنفیہ میں سے صاحب ''الدر المختار'' نے صراحت کی ہے کہ استقراء کی روشنی میں ترکہ سے متعلق حقوق پانچ ہیں، وردیہ کہتے ہیں کہ ترکہ میں متعلق حقوق زیادہ سے زیادہ پانچ ہیں:

عین سے متعلق حق، میت سے متعلق حق، ذمہ سے متعلق حق، دوسرے سے متعلق حق، وارث سے متعلق حق۔

یہ حصر استقرائی ہے، یعنی فقہاء کو تلاش وجستجو کے بعد مذکورہ پانچ چیزوں سے زائد کوئی چیز نہیں ملی، یہ حصر عقلی نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے۔

صاحب ''الدر المختار'' کہتے ہیں کہ استقراء کی روشنی میں یہاں پانچ حقوق ہیں، اس لئے کہ حق یا تو میت کا ہوگا یا میت پر ہوگا، یا نہیں ہوگا، پہلی صورت میت کی تجہیز وتکفین ہے، دوسری صورت میں حق یا تو ذمہ سے متعلق ہوگا اور وہ دین مطلق ہے، یا نہ ہوگا، اور وہ عین سے متعلق حق ہے، تیسری صورت یا تو اختیاری ہوگی یعنی وصیت، یا اضطراری ہوگی یعنی میراث[1]۔

احکام ترکہ:

ترکہ کے کچھ خاص احکام ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

ترکہ کی ملکیت:

ترکہ کی ملکیت ورثاء کی طرف بے اختیار منتقل ہوتی ہے، اس منتقلی کی کچھ شرائط ہیں[2]۔

پہلی شرط-مورث کی موت:

۸ - فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ترکہ مورث سے وارث کی طرف مورث کی موت کے بعد منتقل ہوتا ہے، خواہ موت حقیقی ہو یا حکمی یا

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۳، حاشیۃ الفناری علی شرح السراجیہ/ ص ۱۳، البدائع ۷/ ۳۸۶، تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۷، ۲۵۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۱ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۸۳، الدسوقی ۴/ ۴۵۶، حاشیۃ الفناری مع شرح السراجیہ/ ص ۱۰، اسنی المطالب ۳/ ۳، ۴، کشاف القناع ۴/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۲۔

تقدیری۔

حقیقی موت کا مطلب زندگی کا خاتمہ ہے، خواہ اس کا علم معائنہ سے ہو، مثلاً مردہ پایا جائے یا بینہ یا سماع کے ذریعہ۔

حکمی موت سے مراد یہ ہے کہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ کردے، خواہ اس کی زندگی محتمل ہو یا یقینی، محتمل کی مثال مفقود الخبر شخص کی موت کا فیصلہ ہے، اور یقینی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص مرتد ہوکر دار الحرب چلا جائے اور قاضی اس ارتداد کی بناپر اس کو مردوں کے حکم میں ڈال دے، ان دونوں صورتوں میں ترکہ کی تقسیم کا عمل فیصلہ موت کے صادر ہونے کے بعد ہوگا۔

اور تقدیری موت یہ ہے کہ کسی شخص کو مردوں کے درجے میں فرض کرلیا جائے، جیسا کہ پیٹ کے اس بچے کے بارے میں حکم ہے جو کسی جنایت (زیادتی) کے سبب ماں کے پیٹ سے گر پڑے، یعنی کسی حاملہ عورت کو زدوکوب کرنے کے باعث بچہ پیٹ سے مردہ حالت میں گر پڑے، اس صورت میں تاوان واجب ہوگا جس کی مقدار دیت کا بیسواں حصہ ہے۔

اس جنین کی وراثت کے تعلق سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس کو وراثت نہیں ملے گی، اس لئے کہ اس کی حیات متحقق نہیں ہے، اس لئے بحیثیت وارث اس کی اہلیت ملک بھی مسلم نہیں، اور اس کی طرف سے صرف دیت میں وراثت جاری ہوگی۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ وارث بھی ہوگا اور اس کی طرف سے وراثت بھی جاری ہوگی، اس لئے کہ بوقت جنایت اس کو زندہ فرض کیا جائے گا، اور اس کی موت جنایت کے سبب ہوئی ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إرث''، ''جنین''، ''جنایت'' اور ''مورث'' کی اصطلاحات۔

دوسری شرط-حیات وارث:

۹- مورث کی موت کے بعد وارث کی حیات ثابت ہو یا زندوں کے درجے میں اس کو شمار کیا گیا ہو، حقیقی زندگی انسان کی وہ ثابت ومستقر زندگی ہے جو مورث کی موت کے بعد مشاہد ہو اور تقدیری زندگی سے مراد جنین کی وہ حیات ہے جو مورث کی موت کے وقت ثابت مانی جاتی ہے، اگر کوئی بچہ باقاعدہ زندہ حالت میں ماں کے پیٹ سے ایسے وقت پیدا ہوا کہ اس سے مورث کے مرنے کے وقت اس کا وجود ظاہر ہوتا ہو، (اگرچہ وہ نطفہ ہی کی صورت میں ہو)، تو زندہ پیدا ہونے کی بناپر اس کو مورث کی موت کے وقت زندہ ہی مانا جائے گا [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إرث'' کی اصطلاح۔

تیسری شرط-جہت میراث کا علم:

۱۰- وراثت کو ثابت کرنے والی وجوہات یعنی زوجیت، قرابت یا ولاء کا علم بھی ضروری ہے، اور یہ اس لئے کہ احکام اس کی بناپر مختلف ہوتے ہیں، نیز جہت قرابت کا تعین بھی ضروری ہے، اسی کے ساتھ وارث اور مورث کے باہمی درجہ کا علم بھی ضروری ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إرث'' کی اصطلاح۔

انتقال ترکہ کے اسباب:

۱۱- انتقال ترکہ کے اسباب چار ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/۴۸۲، التحفۃ الخیریہ رص ۴۷، العذب الفائض ۱/۱۶، ۱۷، المغنی ۶/۳۲۰، کشاف القناع ۴/۴۴۸۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

تین اسباب: نکاح، ولاء اور قرابت پر فقہاء کا اتفاق ہے، مالکیہ اور شافعیہ نے اس میں جہت اسلام یعنی بیت المال کا اضافہ کیا ہے، تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

وراثت کے ثبوت کے سلسلہ میں مذکورہ اسباب میں سے ہر سبب مستقل حیثیت رکھتا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ارث" کی اصطلاح۔

وراثت کی بنیاد پر انتقال ترکہ کے موانع:

۱۲- بطریق وراثت انتقال ترکہ کے تین موانع ہیں: رق (غلامی)، قتل، اور اختلاف دین۔

اور تین موانع میں فقہاء کا اختلاف ہے: ارتداد، اختلاف دارین، اور دور حکمی[2]۔

بعض فقہاء نے کچھ اور موانع کا بھی ذکر کیا ہے جن میں اختلاف اور تفصیل ہے، ان کے لئے "ارث" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

انتقال ترکہ:

۱۳- وارث کی طرف ترکہ کے منتقل ہونے کے لئے وراثت کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اور نہ اس کو قبول کرنے سے قبل غور وفکر شرط ہے، بلکہ یہ اس کے قبول کئے بغیر بحکم شرع جبری طور پر اس کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

کبھی ترکہ دین سے پاک ہوتا ہے اور کبھی دین میں مشغول ہوتا ہے، پھر دین کبھی مال کو محیط ہوتا ہے یا کبھی اس سے کم، فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مورث کی وفات کے وقت اگر ترکہ دین سے بالکلیہ پاک ہوتو وہ وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔

البتہ دین میں مشغول ترکہ کے منتقل ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، تین اقوال ہیں:

الف- شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا قول مشہور یہ ہے کہ مورث کی موت کے ساتھ ہی ترکہ کے اموال دین کے باوجود وارث کی ملکیت میں داخل ہوجاتے ہیں، خواہ دین ترکہ کے مال کو محیط ہو یا اس سے کم۔

ب- مالکیہ کا مذہب ہے کہ ترکہ کے اموال مورث کی موت کے بعد بھی اس کی ملکیت میں باقی رہتے ہیں، تا آنکہ دین کا معاملہ حل نہ ہوجائے، خواہ دین مال ترکہ کے برابر ہو یا کم، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِىْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[1] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

ج- حنفیہ کے نزدیک اولاً یہ امتیاز ضروری ہے کہ دین ترکہ کے مال کے برابر ہے یا کم ہے، اگر دین پورے ترکہ کے برابر ہوتو ترکہ کے اموال میت کی ملکیت میں باقی رہیں گے، ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوں گے۔

اگر دین مال ترکہ کے برابر نہ ہوتو راجح رائے کے مطابق مورث کی موت کے ساتھ ہی ترکہ کے اموال دین کے باوجود ورثاء کی طرف منتقل ہوجائیں گے، تفصیل آگے آرہی ہے۔

سرخسی فرماتے ہیں کہ دین اگر ترکہ کے برابر ہوتو ترکہ پر ورثاء کی ملکیت نہیں ہوگی اور اگر اس کے برابر ہوتو بھی امام ابوحنیفہ کے قول اول کے مطابق یہی حکم ہے، اور ان کے دوسرے قول کے مطابق دین

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۶، العذب الفائض ۱/ ۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الرحبیہ رص ۲۳، السراجیہ رص ۱۸، ۱۹۔

(۱) سورۂ نساء ۱۱۔

کسی حالت میں ورثاء کی ملکیت کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ وارث مال میں مورث کا جانشین ہوتا ہے، اور مال میت کی زندگی میں دین کے باوجود اس کی ملک میں تھا، جیسے کہ مال مرہون، پس اسی طرح یہ ورثاء کی ملک میں بھی چلا آئے گا، سرخسی فرماتے ہیں کہ اس باب میں ہماری دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

اللہ تعالیٰ نے میراث کا وقت ادائیگی قرض کے بعد بتایا ہے، اور حکم کبھی اپنے وقت سے پہلے نہیں آسکتا، اس لئے حالتِ دین مورث کی حالتِ حیات کے ہم معنی قرار پائے گی۔

پھر وارث اپنے مورث کا جانشین اس کی ضرورت سے فاضل حصے میں ہوتا ہے، ترکہ کا جتنا حصہ خود مورث کی ضرورتوں میں مشغول ہو وارث اس مقدار کا جانشین نہیں ہوگا۔

اگر دین ترکہ کے برابر ہو تو پورا ترکہ مورث کی ضرورتوں میں مشغول ہے، اس لئے اصل کے رہتے ہوئے قائم مقام کا حکم ظہور پذیر نہیں ہوسکتا۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ اس صورت میں ترکہ ایسا مال مملوک بن کر رہ جائے گا جس کا کوئی مالک نہ ہو، بلکہ اس مال پر حکما مدیون کی ملکیت ثابت ہوگی، کیونکہ اس مال سے اس کی حاجت وابستہ ہے۔

اگر دین ترکہ کے برابر نہ ہو تو ترکہ پر وارث کی جانشینی ناقص ہوتی ہے، اور دین کے ترکہ کے برابر ہونے کی صورت میں محض صوری جانشینی رہ جاتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس جانشینی کی کوئی قیمت نہیں ہے، بلکہ اس کی اپنی ایک حیثیت ہے اور یہ بات فقہاء کے اقوال سے مستفاد ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن قاضی سماوہ کہتے ہیں کہ ورثاء کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ترکہ خود لے لیں، اور میت کا دین یا وصیت اپنے مال سے ادا کردیں۔

ترکہ خواہ دین کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو دونوں صورتوں میں اگر ورثاء ترکہ کو دین سے پاک کرنے کے لئے بطور خود قرض ادا کریں، تو قرض خواہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ ورثاء کو ترکہ خالص بنانے کا حق حاصل ہے، اگر چہ وہ اس کے مالک نہیں ہیں، کسی اجنبی کو یہ حق حاصل نہیں۔

جس صورت میں کہ ترکہ دین میں ڈوبا ہو اثبات دین کے مقدمہ میں میت کا وارث ہی فریق ہوگا، اس لئے کہ وہی اس کا جانشین ہے، لہذا وارث کے خلاف دائن کے پیش کردہ بینہ کی سماعت کی جائے گی [1]۔

انتقالِ ترکہ سے متعلق سابقہ اختلاف کے اثرات:

۱۴ – الف ـ ترکہ میں اضافہ یا بڑھوتری اگر وفات اور اداء دین کی درمیانی مدت میں ہو تو قرض خواہوں کی مصلحت کے پیش نظر آیا اس اضافی حصہ کو ترکہ میں شامل کیا جائے گا یا وہ ورثاء کی چیز شمار ہوگی؟

مثلاً کسی رہائشی مکان کی اجرت یا پیداواری زمین جس پر اس کی وفات کے بعد استحقاق ثابت ہوا، یا ترکہ کے کسی جانور نے بچہ دیا، یا فربہ ہوجانے کی بناپر اس کی قیمت بڑھ گئی یا درخت تھا اس میں پھل آگیا، وغیرہ، یہ سب ترکہ میں زیادتی یا بڑھوتری کی مثالیں ہیں، فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ادائے دین سے قبل کیا ترکہ ورثاء کی طرف منتقل ہوگا یا نہیں؟ جو

(۱) المبسوط ۲۹/ ۱۳۷، تبیین الحقائق ۵/ ۲۱۳، جامع الفصولین ۲/ ۲۳، ۲۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، اسنی المطالب ۳/ ۴، حاشیۃ الجمل ۲/ ۶۱، ۲۶۳، ۲۶۳، المہذب ۱/ ۳۲۷، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۲/ ۳۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حضرات ورثاء کی طرف منتقل ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ زیادتی ورثاء کو ملے گی قرض خواہ کو نہیں، اور جو لوگ منتقل نہ ہونے کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ زیادتی ادائیگی دین کی غرض سے ترکہ میں شامل کردی جائے گی، پھر اگر ادائے دین کے بعد کچھ بچ جائے تو وہ ورثاء کی طرف منتقل ہوگا۔

ب۔مورث نے اپنی زندگی میں ایک جال نصب کیا تھا، جس میں شکار اس کی موت کے بعد پھنسا تو یہاں بھی وہی اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ''دین''، ''صید''، اور ''إرث'' کی اصطلاحات دیکھی جائے۔

انتقال ترکہ کا وقت:

وارث کی وراثت کا وقت مورث کی وفات کے وقت کے حالات پر مبنی ہے، حالات کے اختلاف سے وقت میں بھی اختلاف ہوگا۔

یہاں تین الگ الگ حالات ہیں:

الف- پہلی حالت:

۱۵- جس کی موت کسی سابقہ ظاہری بیماری کے بغیر اچانک ہوجائے، مثلاً حرکت قلب بند ہونے یا کسی حادثہ کے سبب موت ہوجائے، اس حالت میں وارث اپنے مورث کی موت کے وقت ہی اس کا جانشین ہوجائے گا، فقہاء کا اس سلسلے میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے۔

فناری کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک وارث اپنے مورث کے ترکہ کا جانشین اس کی موت کے بعد ہوگا، مشائخ بلخ کی رائے یہی ہے، اس لئے کہ اپنی زندگی میں وہ خود اپنے تمام اموال کا مالک ہے، تو اگر اسی حالت میں وارث بھی ان اموال کا مالک ہوجائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی چیز بیک وقت دو شخصوں کی مملوک بن جائے گی، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وارث کی ملکیت موت کے فوراً بعد ثابت ہوجائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فوراً بعد ثابت نہ ہوگی، بلکہ ملکیت کا تحقق اس وقت ہوگا جب میت کی تجہیز وتکفین اور اس کے قرضوں کی ادائیگی کا عمل اس کے مال سے مکمل ہوجائے، اس لئے کہ ترکہ کے کسی جزء کو ضرورت کے امکان سے مستثنیٰ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ باقی ترکہ ضائع ہوجائے، (اور صرف یہی ایک چیز باقی رہ جائے، جس سے میت کے حقوق کی تکمیل کرنی پڑے)۔

امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ملکیت وارث کی طرف مورث کی موت سے قبل ہی اس کی زندگی کے آخری لمحات میں منتقل ہوجائے گی، مشائخ عراق کی رائے یہی ہے، اس لئے کہ وراثت میاں بیوی کے درمیان بھی جاری ہوتی ہے، جبکہ زوجیت موت کی بناپر مرتفع یا منتہی (ختم) علی اختلاف الاقوال ہوجاتی ہے، پھر کس بنیاد پر دونوں میں وراثت جاری ہوگی؟

بعض فقہاء کے نزدیک موت کے ساتھ ہی وراثت جاری ہوگی نہ پہلے نہ بعد میں، جیسا کہ شارح ''الفرائض العثمانیہ'' نے ذکر کیا ہے، اور وہ ان کے نزدیک مختار ہے، اس لئے کہ وارث کی ملک کی طرف شئی کا انتقال اور اس شئی سے مورث کی ملک کا زوال ایک ساتھ ہوگا، اس لئے اسی لمحے انتقال ملک اور وراثت دونوں باتیں حاصل ہوں گی [1]۔

ب- دوسری حالت:

۱۶- دوسری حالت یہ ہے کہ انسان کی موت اس طرح ہوئی کہ وہ ایک عرصہ تک مرض الموت میں گرفتار رہا اور اسی مرض کے ساتھ اس

---

(۱) حاشیۃ الفناری علی شرح السراجیہ رص ۱۴۰،۱۴۱۔

کی موت ہوئی، ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں مرض الموت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ وہ مرض ہے جس میں اکثر موت کا اندیشہ ہو، جس میں مریض اگر مرد ہو تو گھر کے خارجی مصالح کی اور عورت ہو تو داخلی مصالح کی دیکھ بھال کرنے سے عاجز ہوجائے، اور اسی حالت میں ایک سال کے اندر اندر مرجائے، صاحب فراش ہوا ہو یا نہیں۔

اور اگر اس کا مرض لمبے عرصے تک ایک ہی حالت میں برقرار رہے اور اس پر ایک سال کی مدت گذر جائے، تو وہ تندرست کے حکم میں ہوگا، اور اس کے تصرفات تندرستوں کے تصرفات کے درجے میں ہوں گے، جب تک کہ اس کا مرض شدت نہ اختیار کرے، اور اس کے حالات میں تغیر نہ آئے، اگر اس کا مرض شدت اختیار کرلے اور اس کا حال تبدیل ہوجائے اور مرجائے تو تغیر حال سے وفات تک کا عرصہ مرض الموت کہلائے گا۔

مرض الموت کے مریض ہی کے حکم میں وہ حاملہ عورت بھی ہے جس کی مدت حمل چھ ماہ سے گذر کر ساتویں مہینے میں داخل ہوچکی ہو، اور قتل کے لئے گرفتار شخص اور قتال کی صف میں موجود شخص بھی اسی حکم میں ہیں، چاہے اس کو ایک زخم بھی نہ آیا ہو، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، حنابلہ نے بھی اس حاملہ کے حق میں جس کو دردزہ شروع ہوگیا ہو اسی قسم کی صراحت کی ہے [۱]۔

۱۷- جمہور کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مرض الموت کے مریض کا ترکہ ورثاء کی طرف موت کے فوراً بعد بلا تاخیر منتقل ہوجاتا ہے، اکثر حنفیہ کا قول بھی یہی ہے، بعض متقدمین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دو ثلث ترکہ کی ملکیت تو مرض الموت کے آغاز ہی کے وقت منتقل ہوجاتی ہے، اس کی تفصیل اور دلیل کے لئے مطولات کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۹۵) الدسوقی ۳/ ۳۰۶، ۳۰۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۰۸۔

فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ اسی بنا پر مرض الموت میں مبتلا شخص کے لئے ترکہ کے دو ثلث حصے میں تصرف کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے، اور اگر وہ اپنی بیوی کو اس حالت میں طلاق بائن دے دے تو عورت اس کی وارث ہوگی [۱]۔

حق ورثاء کی وجہ سے ترکہ کی حفاظت کے لئے مرض الموت میں گرفتار شخص پر پابندی:

۱۸- جب مریض اپنی موت قریب محسوس کرتا ہے تو بسا اوقات حالت صحت کی کوتاہیوں کی تلافی کے لئے اس کا ہاتھ تبرعات کے واسطے کھل جاتا ہے جس کے نتیجے میں کبھی اس کا مال ختم ہوجاتا ہے اور ورثہ محروم ہوجاتے ہیں، اس لئے شریعت نے اس پر پابندی عائد کی ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرض الموت میں گرفتار شخص حق ورثاء کی وجہ سے بحکم شرع محجور (پابند) ہے، اور اس پر پابندی صرف ان تبرعات کے تعلق سے ہے جو ثلث ترکہ سے زائد میں ہو، اور مریض پر کوئی قرض نہ ہو [۲]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرض الموت کے مریض پر یہ پابندی صرف تبرعات مثلاً ہبہ، صدقہ، وقف اور بیع محاباۃ میں ہے، جبکہ وہ ثلث مال سے زائد ہوں یعنی اس کے تبرعات وصیت کی طرح صرف ثلث مال میں نافذ ہوں گے، اور ثلث سے زائد میں ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔

پھر اگر وہ اپنے مرض سے صحت یاب ہوجائے تو اس کے تبرعات درست قرار پائیں گے، مالکیہ کہتے ہیں کہ مریض کا تبرع

(۱) البدائع ۳/ ۲۱۸، ۲۲۰، کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۱۴۲۷، ۱۴۳۱۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۳۰۶، ۳۰۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، کشاف القناع ۳/ ۴۱۲، المغنی ۴/ ۱۵۰۔

ثلث مال سے صرف اس صورت میں نافذ ہوگا جبکہ تبرع کے بعد بچا ہوا مال تغیر وغیرہ سے محفوظ ہو، یعنی کوئی جائداد مثلاً گھر، زمین اور درخت وغیرہ، اگر بقیہ مال مامون نہ ہو تو تبرع نافذ نہ ہوگا، اور موت یا حیات میں سے کسی فیصلہ کن حالت کے ظہور تک یہ موقوف رہے گا، چاہے اس کی مقدار ثلث مال سے کم ہی ہو، جیسا کہ ثلث مال سے زائد مہر کے عوض شادی کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے [۱]۔

دسوقی کہتے ہیں کہ مریض پر اس کے علاج، ذاتی اخراجات یا کسی مالی معاوضہ کے معاملے میں پابندی نہیں لگائی جائے گی، خواہ اس میں سارا مال صرف ہوجائے، البتہ تبرعات کے باب میں ثلث مال سے زیادہ پر پابندی ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "مرض الموت" کی اصطلاح۔

ج - تیسری حالت:

۱۹ - یہ وہ حالت ہے جس میں ترکہ دین کے برابر یا اس سے زائد ہوتا ہے، اس پر گفتگو "انتقال ترکہ" کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

ترکہ کے زوائد:

۲۰ - "زوائد" سے مراد مورث کی وفات کے بعد ترکہ کے اشیاء وسامان میں ہونے والا اضافہ ہے، فقہاء نے ان زوائد کے حکم پر اس زاویہ نگاہ سے تفصیلی روشنی ڈالی ہے جب ترکہ دین سے پاک ہو، یا دین ترکہ کے برابر یا اس سے کم ہو۔

اگر ترکہ دین سے پاک ہو تو باتفاق فقہاء ترکہ زوائد سمیت ورثاء کو ان کے اپنے حصہ میراث کے مطابق ملے گا۔

لیکن اگر پاک نہ ہو بلکہ دین ترکہ کے برابر یا اس سے کم ہو تو فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ زوائد میت کی ملک میں باقی رہیں گے اور اس کی بنیاد پر قرض خواہوں کے دیون میں صرف کئے جائیں گے یا ورثاء کی طرف منتقل ہوجائیں گے؟

دین کے ترکہ کے برابر ہونے کی صورت میں حنفیہ اور مالکیہ کا موقف یہ ہے کہ اسباب ترکہ کی بڑھوتری اور اس میں پیدا ہونے والی زیادتی سب کچھ میت کی ملک ہے، جس طرح کہ اسباب ترکہ کی حفاظت وصیانت، حمل ونقل اور جانوروں کی خوراک وغیرہ کے تمام تر اخراجات ترکہ سے متعلق ہوتے ہیں۔

اگر دین ترکہ سے کم ہو تو اس صورت میں حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی مشہور ترین روایت یہ ہے کہ دین میں مشغول ترکہ کے زوائد ورثاء کی ملک ہیں اور ترکہ سے متعلق تمام اخراجات کی ادائیگی ان کے ذمہ ہے [۱]۔

ترکہ سے متعلق حقوق کی ترتیب:

۲۱ - فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ترکہ سے متعلق تمام حقوق ایک درجے کے نہیں ہیں، بلکہ بعض کو بعض پر اولیت حاصل ہے، اس طرح تمام حقوق میں میت کی تجہیز وتکفین کا حق سب سے مقدم ہے، پھر دین کی ادائیگی، پھر وصیتوں کی تنفیذ، پھر جو بچے گا وہ ورثاء کا حق ہے۔

اول - میت کی تجہیز وتکفین:

۲۲ - اگر ترکہ قبل از وفات ایسے دین سے پاک ہو جس کا تعلق

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الدسوقی ۳؍۳۰۷۔

(۱) ابن عابدین ۵؍۴۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲؍۱۴۴، ۱۴۵، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۲؍۴۰۲، ۴۰۳، جامع الفصولین ۲؍۲۳، الدسوقی ۳؍۴۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲؍۱۰۴، ۱۰۵۔

خاص ترکہ سے ہوتا ہے، تو فقہاء اس پر متفق ہیں کہ تمام حقوق میں جس حق کو درجے کے لحاظ سے اولیت اور قوت حاصل ہے وہ ہے میت کی تجہیز وتکفین اور اس کے ضروری متعلقات، اس لئے کہ عہد نبوی میں ایک شخص کی گردن اس کی اونٹنی نے گرا کر توڑ دی، جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہوگئی، تو آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''كفنوه في ثوبين'' (1) (اس کو دو کپڑوں میں کفن دو)۔

آپ علیہ السلام نے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ اس پر کوئی دین ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ مردہ کو کفن کی حاجت ہے اور مورث کی ضروریات کی تکمیل کے بعد ہی ترکہ ورثاء کو دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ایسے کپڑے چھوڑ کر مرے جو اس کے زندہ مفلس وارث کے لائق ہوں، تو ان کپڑوں کو مردہ کی تکفین وستر پوشی میں لگانا مقدم ہے، اس لئے کہ زندہ شخص اپنے لئے کوئی بھی تدبیر کرسکتا ہے، نبی کریم علیہ السلام نے احد کے دن حضرت مصعبؓ کو ان کی ایک چادر میں کفن دیا تھا، جبکہ ان کے پاس سوائے اس چادر کے اور کوئی چیز نہ تھی، اسی طرح حضرت حمزہؓ کو بھی آپ علیہ السلام نے کفن دیا، اور آپ علیہ السلام نے تکفین سے قبل دونوں میں سے کسی کے بارے میں یہ نہیں پوچھا کہ ان پر دین ہے یا نہیں؟

البتہ اگر اسباب ترکہ قبل از مرگ ہی حق غیر سے پاک نہ ہوں مثلاً ترکہ کے سامانوں میں کوئی شئی مرہون ہو یا وہ چیز ہو جس کو اس نے خریدا ہو مگر نہ اس پر قبضہ کرسکا ہو اور نہ قیمت ادا کی ہو، تو مرتہن (اپنے پاس بطور رہن سامان رکھنے والے) کا حق شئی مرہون سے اور بائع (بیچنے والے) کا حق خود اس سامان سے متعلق رہے گا جو اب تک اسی کے قبضے میں ہے، اس صورت میں دین کی ادائیگی میت کی تجہیز وتکفین پر مقدم ہے، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنفیہ کی مشہور روایت یہی ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ انسان کی موت کے بعد اس کی تجہیز وتکفین سب پر مقدم ہے، جس طرح کہ مفلس کا نفقہ قرض خواہوں کے دیون پر مقدم ہوتا ہے، اس کی تجہیز وتکفین اور دفن کے بعد اس کے دیون ادا کئے جائیں گے (1)۔

تفصیل ''جنائز'' اور ''دین'' میں مذکور ہے۔

دوم - دین کی ادائیگی:

۲۳ - میت کی تجہیز وتکفین کے بعد دوسرے درجہ میں ترکہ سے متعلق دیون کو ادا کرنا ہے، جس کی تفصیل گذر چکی ہے، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (2) (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کر جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

دین وصیت پر باتفاق فقہاء مقدم ہے، اس لئے کہ دین اول امر سے واجب ہوتا ہے، جبکہ وصیت ابتداء میں تبرع ہوتی ہے، اور تبرع سے قبل واجب کی ادائیگی ضروری ہے، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''إنكم تقرءون الوصية قبل الدين، وقد شهدت رسول الله ﷺ بدأ بالدين قبل الوصية'' (3) (تم لوگ پڑھتے ہو کہ وصیت دین سے قبل ہے، حالانکہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو وصیت سے قبل دین کو ادا کرتے

(1) حدیث: ''كفنوه في ثوبين'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۷/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(1) تبیین الحقائق ۲۲۹/۵، ۲۳۰، ابن عابدین ۴۶۳/۵، ۴۸۳، شرح السراجیہ رص ۴، الشرح الکبیر ۴۵۷/۴، اسنی المطالب ۳/۳، نہایۃ المحتاج ۷/۶، العذب الفائض ۱۳/۱۔

(2) سورۂ نساء ۱۱۔

(3) المبسوط ۱۳۷/۲۹۔

ہوئے دیکھا ہے)۔

ان دیون یا حقوق کی کئی قسمیں ہیں:

(۱) دین یا حق اللہ کا ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات، اور حج فرض۔

(۲) دین یا حق بندوں کا ہو، مثلاً دین صحت اور دین مرض۔

پھر ان دونوں قسموں کی دو صورتیں ہیں: وہ عین ترکہ سے متعلق ہو، یا اس کے کسی جزء سے، یا دین مطلقاً بس ذمہ سے متعلق ہو۔

۲۴ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، ثوری، شعبی، نخعی اور سوار کا موقف اور حنابلہ کی مرجوح روایت یہ ہے کہ میت سے متعلق دیون کی ادائیگی کا وقت اس کی موت کے فوراً بعد ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ تین حال سے خالی نہیں: اس کی موت کے بعد دین میت ہی کے ذمہ میں باقی رہے، یا ورثاء کے ذمہ ہوجائے، یا مال سے متعلق ہوجائے۔

میت کے ذمہ باقی رہنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس کا ذمہ خراب ہوچکا ہے، اور اس سے مطالبۂ دین ممکن نہیں، ورثاء کے ذمہ کرنا بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ انہوں نے دین کا التزام نہیں کیا ہے اور نہ صاحب قرض ان کے ذمہ سے راضی ہے، اس لئے کہ ورثاء کے ذمے مختلف اور ایک دوسرے کے خلاف ہوتے ہیں، اور دین کو اسباب ترکہ سے متعلق کرکے اس کی ادائیگی کو مؤخر کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ اس میں میت کا بھی نقصان ہے اور صاحب قرض کا بھی اور ورثاء کو اس میں کوئی فائدہ نہیں، میت کا نقصان اس لئے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "نفس المؤمن معلقة ما كان عليه دين"[1] (مؤمن کی جان اس وقت تک اٹکی رہتی ہے جب تک کہ اس پر دین باقی ہو)۔

(۱) حدیث: "نفس المؤمن معلقة......" کی روایت احمد (۲/۴۴۰ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

صاحب قرض کا نقصان یہ ہے کہ اس کا حق مؤخر ہوگا، اور کبھی ترکہ کا سامان ضائع ہوجائے تو اس کا حق ساقط بھی ہوسکتا ہے، ورثاء کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اسباب ترکہ سے انتفاع نہیں کرسکتے، اور نہ اس میں تصرف کرسکتے ہیں، اور اگر ان کو کچھ نفع بھی حاصل ہو تو اس کے نفع کی وجہ سے میت اور صاحب قرض کا حصہ تو ساقط نہیں ہوسکتا۔

حنابلہ کا مذہب اور ابن سیرین، عبید اللہ بن الحسن العنبری اور ابوعبید کا قول یہ ہے کہ میت کے دیون موت کے بعد فوراً واجب الاداء نہیں ہوتے بشرطیکہ ورثاء یا کوئی تیسرا شخص رہن یا کسی خوشحال کفیل کے ذریعہ قیمت ترکہ اور دین میں سے کمتر کی توثیق کردیں، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ موت کی وجہ سے حقوق باطل نہیں ہوتے، یہ تو بس نیابت کا وقت اور وراثت کی ایک علامت ہے، ارشاد نبوی ہے: "من ترك حقا أو مالا فلورثته"[1] (جس نے کوئی حق یا مال چھوڑا وہ اس کے ورثاء کا ہے)، اس بنیاد پر دین میت کے ذمہ بدستور باقی رہے گا اور وہ اس کے مال سے متعلق ہوگا جیسے کہ قرض خواہوں کا حق مفلس کے مال سے متعلق ہوتا ہے جبکہ اس پر پابندی لگادی جائے، اگر ورثاء چاہیں کہ دین کی ادائیگی کا خود التزام کرکے مال میں تصرف کریں تو قرض خواہ کی رضامندی یا ادائیگی حق کے لئے قابل اعتماد رہن یا خوشحال کی ضمانت کے بغیر ان کو اس کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ خوشحال نہ ہوں، اور صاحب قرض ان کے ذمہ پر رضامند نہ ہو، اس طرح فوات حق کا اندیشہ ہے۔

قاضی ابویعلی نے ذکر کیا ہے کہ حق مورث کی موت کے ساتھ

(۱) حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "من ترك مالا فلورثته"، ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے "من ترك حقا" کا لفظ نقل کیا ہے مگر میں نے اس کو نہیں دیکھا (التلخیص ۳/۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ہی ورثاء کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے، ان کا التزام شرط نہیں ہے، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ مناسب نہیں کہ انسان پر وہ دین لازم کردیا جائے، جس کا اس نے التزام نہیں کیا اور نہ اس کا سبب انجام دیا، اگر مورث کی موت کی بنا پر دین اسی طرح لازم ہوتو یہ لزوم اس وقت بھی قائم ماننا پڑے گا جبکہ میت نے اس کی ادائیگی کے لئے کچھ نہ چھوڑا ہو[1]۔

۲۵ - اگر ترکہ میں گنجائش نہ ہوتو دین خدا اور دین عبد میں سے پہلے کس دین کی ادائیگی کی جائے گی، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ کے دیون موت کی بنا پر ساقط ہوجاتے ہیں، الا یہ کہ ان کے لئے وصیت کرجائے جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آرہا ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ حق العبد حق اللہ پر مقدم ہے، اس لئے کہ حقوق اللہ کی بنیاد توسع اور درگذر پر ہے، اور حقوق العباد کی بنیاد بخل وحرص پر ہے یا اس لئے کہ اللہ بے نیاز ہے اور بندہ محتاج۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ترکہ میں گنجائش نہ ہونے کی صورت میں حق العبد پر حق اللہ یا دین اللہ کو مقدم کیا جائے گا، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "دين الله أحق أن يقضى"[2] (خدا کا دین ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)، نیز ارشاد نبوی ہے: "اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء"[3] (اللہ کا حق ادا کرو وہ ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)۔

حنابلہ عین ترکہ یا جزو ترکہ سے متعلق دیون کی ادائیگی کو مقدم

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۲، المہذب ۱/ ۳۲۷، المغنی ۴/ ۴۸۲، ۴۸۳ طبع ریاض، کشاف القناع ۳/ ۴۸۳، فتح القدیر ۶/ ۳۳۴، ابن عابدین ۵/ ۴۶۳، ۴۸۳۔

(۲) حدیث: "دين الله أحق أن يقضى" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "اقضوا الله فالله أحق بالوفاء" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

کرتے ہیں، مثلاً وہ دین جس کے بدلے ترکہ کی کوئی چیز رہن رکھی گئی ہو، اس کے بعد وہ دین ادا کیا جائے گا، جو مطلقاً متوفی کے ذمہ سے متعلق ہے، اس تقدیم میں حق اللہ یا حق العبد کا کوئی فرق نہیں ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إرث'' اور ''دین'' کی اصطلاحات۔

ترکہ سے اللہ تعالیٰ کے دین کا تعلق:

۲۶ - فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ترکہ سے اللہ تعالیٰ کے دین کی ادائیگی واجب ہے، خواہ میت نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس اختلاف میں وہی تفصیل ہے جو حقوق اللہ کو حقوق العباد پر مقدم کرنے کے سلسلے میں پہلے گذر چکی ہے، فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر میت نے وصیت نہ کی ہو تو اللہ تعالیٰ کے دین کی ادائیگی ترکہ سے واجب نہیں ہے، اور اگر اس نے اس کی وصیت کی ہو تو ترکہ کے تہائی سے اس کو ادا کیا جائے گا۔

قرافی نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دین کی ادائیگی عبادت ہے، اور جس پر دین واجب ہے جب تک اس کی طرف سے نیت یا عمل نہ پایا جائے عبادت کا وجود نہ ہوگا، خواہ یہ نیت وعمل حقیقتاً ہوں یا حکماً جیسا کہ وصیت میں ہے، تاکہ اختیار سے اس کی ادائیگی ثابت ہو، اور ظاہر ہوجائے کہ اس نے معصیت کو چھوڑ کر اطاعت اختیار کی ہے اور یہی شرعی حکم کا مقصود ہے، اور جس کو امر ونہی کا حکم دیا گیا ہے، اس کے حکم کے بغیر وارث کا عمل اس کے اختیار کرنے کو ثابت نہیں کرتا، چنانچہ اگر وہ ادا یا ادائیگی کا حکم کئے بغیر

(۱) شرح السراجیہ للجرجانی بحاشیۃ السجاوندی رص ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۸ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶ اور اس کے بعد کے صفحات، العذب الفائض ۱/ ۱۳۔

مرجائے تو اس کی نافرمانی ثابت ہوجائے گی، کیونکہ وہ دار العمل سے اس کام کو انجام دیئے بغیر نکل گیا، اور اس پر نافرمانی کا گناہ ثابت ہوگیا، اور وارث کا عمل وہ عمل نہیں ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، لہذا اس سے واجب ساقط نہ ہوگا، جیسا کہ اگر میت کی حیات ہی میں وارث اس کی جانب سے تبرع کرتا (تو ادا نہیں ہوتا) حقوق العباد کا مسئلہ حقوق اللہ سے الگ ہے، چنانچہ حقوق العباد میں محض حق کو اس کے مستحقین تک پہنچانا ہی واجب ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر قرض خواہ کو مقروض کا کوئی مال مل جائے تو وہ اس کو لے لے گا اور اس کی وجہ سے مقروض قرض سے بری ہوجائے گا پھر حقوق اللہ کی وصیت کرنا تبرع ہے، اس لئے کہ جس پر حق ہے اس کے ذمہ مال کے بجائے عمل واجب ہے، اور افعال موت سے ساقط ہوجاتے ہیں، ان کی وصولیابی کا تعلق ترکہ سے نہیں رہ جاتا ہے، کیونکہ ترکہ مال ہے، اور اس سے مال ہی کی وصولیابی ہوسکتی ہے، عمل کی نہیں، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر قصاص واجب ہو تو قصاص اس کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جائے گا، لہذا مذکورہ حقوق دنیاوی حکم میں گویا ساقط ہوگئے، اس لئے کہ اگر میت ان کے ادا کرنے کی وصیت نہ کرے تو ورثاء پر ان کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا، اس طرح ان کے ادا کرنے کی وصیت تبرع ہے۔ اس لئے دیگر تبرعات کی طرح ان کا اعتبار بھی صرف ثلث میں ہوگا، بندوں کے دیون کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ یہ دیون موت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ مقصود وہاں مال ہے، عمل نہیں، اس لئے کہ بندوں کو مال کی ضرورت ہے۔

اس میں ایک بحث یہ ہے کہ حقوق اللہ کی ادائیگی کی وصیت کرنا واجب ہے، جیسا کہ ''الہدایہ'' میں صراحت کی گئی ہے، جبکہ دیگر تبرعات کے لئے وصیت کرنا لازم نہیں ہے، پھر حقوق اللہ کی ادائیگی کی وصیت کو دیگر تبرعات کی وصیت پر قیاس کرنے کی وجہ کیا ہے؟ یہ محل غور ہے[1]۔

اس کی بعض تفصیلات میں جمہور کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کا موقف یہ ہے کہ دین عبد کی ادائیگی کے بعد حق اللہ کی ادائیگی پر توجہ دی جائے گی، اس طرح اگر حاجی جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد مرجائے تو پہلے ہدی تمتع ادا کی جائے گی، خواہ اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، پھر صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا جس میں کوتاہی سرزد ہوئی ہو نیز وہ کفارات ادا کئے جائیں گے، جن میں کوتاہی ہوئی ہو، مثلاً کفارۂ یمین، کفارۂ صوم، کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل بشرطیکہ حالت صحت میں شہادت مل جائے کہ یہ حقوق اس کے ذمہ ہیں، یہ سب اصل سرمایہ ترکہ سے ادا کئے جائیں گے، خواہ اس کے نکالنے کی اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ مذہب مالکی کا مسلمہ اصول ہے کہ اگر اس کی صحت میں حقوق اللہ پر شہادت مل جائے تو اصل سرمایہ ترکہ سے ان کو نکالا جائے گا، اگر شہادت موجود نہ ہو لیکن میت نے ان کی وصیت کر رکھی ہو تو ان کی ادائیگی ثلث مال سے کی جائے گی۔

یہی حکم نقدین (سونا چاندی) کی زکاۃ کا بھی ہے جس کی مدت ادا پوری ہوچکی ہو اور میت نے اس کی وصیت بھی کی ہو، نیز جانور کی واجب الاداء زکاۃ کا بھی یہی حکم ہے جس کو کوئی وصول کرنے والا نہ ہو، اور نہ اس عمر کا جانور موجود ہو جو نصاب کے لحاظ سے واجب ہے، ہاں اگر اس عمر کا جانور موجود ہو تو یہ عین سے متعلق دین کے حکم میں ہوگا، اور اس کو تجہیز و تکفین سے قبل نکال دینا واجب ہوگا۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ میت کی تجہیز و تکفین کے بعد ذمہ سے متعلق دیون اصل سرمایہ ترکہ سے ادا کئے جائیں گے، خواہ وہ دین اللہ کا ہو، یا کسی آدمی کا، ان کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ یہ حق

(۱) شرح السراجیہ للجرجانی بحاشیۃ الفناری رص ۳۰۔

ہے جو اس پر واجب ہے، تجہیز وتکفین کے اخراجات سے ادائیگی دین اس وقت مؤخر ہوجاتی ہے جب حق کا تعلق عین ترکہ سے نہ ہو، اگر حق کا تعلق عین ترکہ سے ہوتو یہ تجہیز وتکفین سے مقدم ہوگا، جیسا کہ قبل ازموت مال میں واجب زکاۃ کا حکم ہے، کہ چاہے غیر جنس سے ہو اس کو تجہیز وتکفین کے اخراجات بلکہ ہر متعلقہ حق پر مقدم رکھا جائے گا جو **مال مرہون کا حکم** ہے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ تجہیز وتکفین کے بعد مرتہن (رہن رکھنے والے قرض خواہ) کا حق بقدر رہن ادا کیا جائے گا، اس کے بعد بھی مرتہن کا کچھ دین باقی رہ جائے تو وہ دیگر قرض خواہوں کے ساتھ شامل ہوجائے گا۔

اسباب ترکہ سے متعلق دیون کی ادائیگی کے بعد وہ دیون ادا کئے جائیں گے جو اعیان سے متعلق نہیں ہیں، اور یہ وہ دیون ہیں جو ذمہ میں ثابت ہیں، اور قرض خواہوں کا حق پورے ترکہ سے متعلق ہوگا، خواہ دین ترکہ کے برابر ہو یا کم ہو، اور خواہ دین اللہ کا ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات اور حج واجب یا کسی آدمی کا، مثلاً قرض، ثمن اور اجرت۔

اگر دیون کی مقدار ترکہ سے زیادہ ہو اور خدا اور بندہ دونوں کا دین مکمل ادا نہ ہوسکتا ہو تو سارے غرماء اپنے اپنے دیون کے مطابق ترکہ میں حصہ تقسیم کریں گے جیسا کہ مفلس کے مال کا حکم ہے[1]۔

تفصیل ''زکاۃ''، ''کفارات'' اور ''حج'' کی بحث میں مذکور ہے، نیز اس کے لئے ''حج''، ''دین'' اور ''إرث'' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۵۶، ابن عابدین ۱/۶۳ ۴، ۴۸۳، نہایۃ المحتاج ۶/۷، ۶۷، العذب الفائض ۱/۱۳، کشاف القناع ۴/۴۰۳، ۴۰۴۔

بندہ کا دین:

۲۷ - بندہ کے دین سے مراد وہ دین ہے جس کا مطالبہ بندوں کی جانب سے ہو، ترکہ سے اس دین کو نکالنا اور اس کو ادا کرنا آپس میں ترکہ کی تقسیم سے قبل ورثاء پر شرعاً واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[1] (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد)، اور اس پر اجماع ہے، مقصد یہ ہے کہ اس کا ذمہ لوگوں کے حقوق سے آزاد ہو یا حدیث شریف کے مطابق اس کی کھال ٹھنڈی ہو۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے کہ آدمی کا دین عین ترکہ سے متعلق ہے یا متوفی کے ذمہ ہے؟ اسی طرح دین صحت اور دین مرض میں تفصیل ہے؟ اور ترکہ میں ادائے دین کی گنجائش ہے یا نہیں؟ تفصیل آرہی ہے۔

تعلق کی نوعیت:

بندوں کی جانب سے مطلوب دین یا تو دین عین ترکہ سے متعلق ہوگا یا نہیں؟

الف - عین ترکہ سے متعلق دین:

۲۸ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور مشہور روایت کے مطابق حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ ادائے دیون میں آغاز اس دین سے کیا جائے گا جس کا تعلق عین ترکہ سے ہو، مثلاً دین کی توثیق رہن رکھ کر کی گئی ہو، یہی وجہ ہے کہ ان دیون کو تجہیز وتکفین پر بھی مقدم کرنا واجب ہے، اس لئے کہ مورث خود اپنی زندگی میں ان اعیان میں تصرف کا حق نہ رکھتا

(۱) سورۂ نساء؍۱۱۔

تھا جس سے دوسرے کا حق وابستہ ہے تو موت کے بعد تو بدرجۂ اولیٰ اس کو اس کا حق نہ ہوگا۔

اس دین کی ادائیگی کے بعد ترکہ میں اگر گنجائش ہو تو اس سے میت کی تجہیز وتکفین کی جائے گی، اگر دین کی ادائیگی کے بعد کچھ باقی نہ بچے تو تجہیز وتکفین اس شخص کے ذمہ واجب ہوگی جس کے ذمہ اس کے حین حیات اس کا نفقہ واجب تھا۔

حنابلہ اور غیر مشہور روایت کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ انسان کی موت کے بعد اس کی تجہیز وتکفین تمام حقوق پر مقدم ہے، جس طرح کہ مفلس کا نفقہ اس کے قرض خواہوں کے دیون پر مقدم ہے، پھر تجہیز وتکفین کے بعد بقیہ مال سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے[1]۔

ب- دیون مطلقہ:

۲۹- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیون مطلقہ یعنی جن کا تعلق ترکہ کے کسی متعین سامان سے نہ ہو ان کی ادائیگی میت کی تجہیز وتکفین کے بعد کی جائے گی، تجہیز وتکفین کے بعد جو بچے گا وہ قرض والے کو اس کے حصے کے مطابق دیا جائے گا، خواہ وہ ایک ہو یا چند۔

تفصیل کے لئے "دین" اور "ارث" کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

ج- دین صحت اور دین مرض:

۳۰- دین صحت سے مراد وہ دین ہے جس کا ثبوت بینہ سے ہو ثبوت خواہ حالت صحت میں ہو یا حالتِ مرض میں، یا جو دین حالت صحت میں اقرار کے ذریعہ ثابت ہو، اسی طرح جس دین کا ثبوت مورث کی حیات میں قسم سے اس کے انکار کی بناپر ہوا ہو۔

دین مرض سے مراد وہ دین ہے جس کا ثبوت مرض الموت میں اقرار کے ذریعہ ہوا ہو، مرض الموت کے حکم والی حالت کے اقرار کا حکم بھی یہی ہے، مثلاً کوئی میدانِ جنگ میں صف سے نکل کر حالت مبارزت میں اقرار کرے یا قصاص میں قتل کے لئے یا رجم کے لئے لے جائے جانے کی حالت میں اقرار کرے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابن ابی لیلیٰ کا مذہب یہ ہے کہ ادائیگی کے باب میں دین صحت اور دین مرض دونوں برابر ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر ترکہ میں دونوں کی گنجائش نہ ہو تو ہر قرض خواہ کو اس کی مقدار قرض کی نسبت سے حصہ ملے گا، دین صحت اور دین مرض میں امتیاز کے بغیر، سب ایک ہی درجے میں ہیں، اس لئے کہ اگر لوگوں کو سبب دین کا علم ہے تو وہ دین صحت ہے، اس میں حنفیہ بھی ان سے متفق ہیں اور اگر سبب کا علم نہیں تو اثبات دین کے لئے اقرار کافی ہے، اس لئے کہ اقرار حجت ہے، الا یہ کہ اس کے کذب پر کوئی دلیل یا قرینہ پایا جائے، انسان صحت کے مقابلہ میں مرض الموت میں ہوئی وہوس سے دور، اللہ سے قریب، اور سچائی کے قریب ہوتا ہے، اس لئے کہ مرض کی حالت میں توبہ کا غالب گمان ہوتا ہے، اس حالت میں جھوٹا آدمی بھی سچ بولتا ہے، فاسق شخص بھی نیکوکار بن جاتا ہے، اور اس حالت میں اقرار کے سلسلے میں اس پر تہمت کذب بھی نہیں لگائی جاسکتی، اس لئے اقرار کے ذریعہ ثابت دین کا حکم بھی وہی ہوگا جو بینہ کے ذریعہ ثابت دین کا ہے۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دین مرض جس کا ثبوت اقرار کے ذریعہ ہوا ہو، اور لوگوں کو اس کا علم نہ ہو اس سے مقدم دین صحت ہے، اس لئے کہ مرض الموت کے اقرار میں تبرع واحسان یا امداد کا غالب

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۶۳، ۴۸۳، شرح السراجیہ ص ۴، الدسوقی ۴/ ۴۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، العذب الفائض ۱/ ۱۳۔

اندیشہ ہے، اس لئے یہ ان وصیتوں کے حکم میں ہوگا جن کا نفاذ ثلث سے ہوتا ہے، اور وصیت کا درجہ بہر حال دین کے بعد ہے[1]۔

قرض کا بوجھ:

۳۱- اگر ترکہ میں ہر طرح کے دیون متعلقہ کی ادائیگی کی گنجائش ہوتب تو کوئی اشکال ہی نہیں، اس لئے کہ ترکہ سے کل کی ادائیگی ممکن ہے۔

لیکن اگر ترکہ میں سب کی گنجائش نہ ہو تو کون کس سے مقدم ہوگا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، عین ترکہ سے متعلق دیون کو دوسرے دیون پر مقدم کرنے کے سلسلے میں نیز صحت کے دین کو دین مرض پر مقدم کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں بحث فقہاء کے اقوال کی روشنی میں گذر چکی ہے۔

تفصیل کے لئے ''دین''، ''رہن'' اور'' قسمت '' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

سوم-وصیت:

۳۲-تیسرا مرحلہ وصیت کی تنفیذ کا ہے۔

باتفاق فقہاء میت کی وصیتوں کی تنفیذ دین کے بعد اور ورثاء میں ترکہ کی تقسیم سے قبل ہوگی، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[2] (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

وصیت کی تنفیذ اصل مال سے نہیں ہوگی، اس لئے کہ تجہیز وتکفین، اور ادائیگی دین میں جو کچھ خرچ ہوا ہے وہ میت کی لازمی ضرورتوں میں خرچ ہوا ہے، اس کے بعد بقیہ مال کے صرف ثلث میں اسے تصرف کرنے کا اختیار ہے، نیز (اگر وصیت کا تعلق اصل مال سے ہو) تو بسا اوقات اصل کا ثلث پورے مال کو ختم کرسکتا ہے، جس کے نتیجہ میں وصیت کے سبب ورثاء محروم ہوجائیں گے، وصیت خواہ مطلق ہو یا معین دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے۔

آیت بالا میں دین سے قبل وصیت کے ذکر کا مطلب عملاً اس کی تقدیم نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے (دیکھئے فقرہ نمبر ۲۳)، بلکہ اس کا مقصد میت کی وصیت کی طرف خصوصی توجہ دلانا ہے، اگر چہ یہ تبرع ہے، تاکہ ورثاء کے دلوں میں ترکہ کی تقسیم سے قبل وصیت کی تنفیذ کے معاملے میں کسی قسم کا بخل اور تنگی پیدا نہ ہو۔

یہاں دین سے قبل وصیت کے ذکر میں یہ تنبیہ بھی مقصود ہے کہ وجوب ادا یا بعجلت ادائیگی کے باب میں وصیت کا درجہ دین کے برابر ہے، یہی وجہ ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کا معنی پیدا کرنے کے لئے ''أو'' لایا گیا[1]۔

ورثاء کے حقوق پر وصیت کی تقدیم علی الاطلاق نہیں ہے، اس لئے کہ وصیت کی تنفیذ ثلث کے ساتھ مقید ہے، چنانچہ اگر موصی بہ (وصیت کی ہوئی چیز) کوئی شئی معین ہو تو موصی لہ (وصیت والا شخص) اس کو لے لے گا، لیکن اگر کوئی معین چیز نہ ہو بلکہ مثلاً ثلث یا ربع کی وصیت کی ہو، تو موصی لہ اپنے حصۂ وصیت کے مطابق ترکہ میں ورثاء کا شریک ہوگا، ان پر اس کو تقدم حاصل نہ ہوگا، اگر مال میں کوئی کمی ہو تو اس نقصان میں موصی لہ بھی شریک ہوگا، اس کے برخلاف تجہیز وتکفین اور معاملۂ دین کہ وہ دونوں بحیثیت حق وصیت اور ورثاء کے حقوق پر مقدم ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۵۰۱، شرح السراجیہ مع حاشیۃ الفناری رص ۷، ۲۸،۲، المبسوط ۵/ ۲۳، ۲۵،۴، الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳، ۴ کشاف القناع ۴/ ۷ ۴۳،۴ الدسوقی ۴/ ۴۵۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۱) الفناری علی شرح السراجیہ رص ۴/ ۵، الدسوقی ۴/ ۵۸ ۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، العذب الفائض ۱/ ۱۵، تفسیر القرطبی ۵/ ۷۳، ۷۴۔

اور جب وصیت عمومی تناسب کے ساتھ ورثاء کے حقوق کے ساتھ مشترک ہو، اور اس صورت میں ترکہ کا کچھ حصہ تقسیم سے قبل ضائع ہوجائے تو اس ضیاع کا اثر موصی لہ اور ورثاء دونوں پر ہوگا، اور موصی لہ کو باقی ترکہ کا کل ثلث نہیں دیا جائے گا، بلکہ ضائع شدہ حصہ کو دونوں کے حق سے وضع کیا جائے گا، اور ضیاع کے بعد بچے ہوئے مال میں دونوں کا حق قائم رہے گا، جبکہ دین کا معاملہ اس سے مختلف ہے، چنانچہ ترکہ کا کچھ حصہ اگر ہلاک ہوجائے تو بھی باقی ترکہ سے پورا دین وصول کیا جائے گا۔

وصیت کے حساب کا طریقہ یہ ہے کہ قدر وصیت کو پورے ترکہ سے بقدر وصیت مال کا حساب کیا جائے تاکہ ورثاء کے سہام (حصے) ظاہر ہوجائیں، جس طرح کہ اصحاب فرائض کے سہام (حصوں) کا اولاً حساب کیا جاتا ہے، تاکہ عصبہ کے لئے فاضل حصے کا پتہ چل جائے[1]۔

اس سے متعلق فقہاء کی تفصیلات کے لئے ''وصیت'' اور ''إرث'' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

چہارم- ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم:

۳۳- فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ترکہ سے متعلق حقوق کی ادائیگی کے بعد ترکہ ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

دیکھئے: ''إرث'' کی اصطلاح۔

مگر فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر ترکہ سے متعلق حقوق کی ادائیگی سے قبل ترکہ تقسیم کردیا جائے تو کیا یہ تقسیم معتبر اور لازم ہوگی یا نہیں؟

(۱) سابقہ مراجع۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دین میں ڈوبا ہوا ترکہ مورث کی ملک میں یا اس کی ملکیت کے حکم میں باقی رہتا ہے، اس لئے کہ دین پورے ترکہ کو مشغول کئے ہوئے ہے، البتہ وہ ترکہ جو دین میں ڈوبا نہ ہو مورث کی وفات کے وقت سے وارث کی ملک میں منتقل ہوجاتا ہے، یا دین سے فارغ حصہ منتقل ہوجاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب تک ترکہ دین میں مشغول ہو ورثاء کے لئے ترکہ کی تقسیم درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان کی ملکیت ادائے دین کے بعد ہی ظاہر ہوگی، ارشاد باری تعالی ہے: ''مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ''[1] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

اس لئے کہ اگر وہ ترکہ تقسیم کرلیں تو اصحاب قرض کے حق کی حفاظت کے پیش نظر ان کی تقسیم رد کردی جائے گی، کیونکہ ایسی چیز کو انہوں نے باہم تقسیم کرلیا ہے جس کے وہ مالک نہیں ہیں۔

کاسانی فرماتے ہیں کہ تقسیم کے بعد تقسیم کو توڑنے والی چیزیں کئی ہیں: ان میں ایک یہ ہے کہ میت کے ذمہ دین کا پتہ چلے، غرماء اپنے دیون کا مطالبہ کریں، اور میت کے پاس اس تقسیم شدہ مال کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو اور ورثاء اپنے مال سے اس کو ادا کرنے پر آمادہ نہ ہوں۔

اور اگر دین ترکہ سے نہ ہو تو بقدر دین ترکہ میں میت کی ملکیت اور قرض خواہ کا حق مشترک طور پر ثابت ہوگا، اور یہ بات تقسیم کے جواز کے لئے مانع ہے۔

بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ترکہ دین میں ڈوبا ہوا نہ ہو تو استحساناً تقسیم درست ہے، اس لئے کہ ترکہ تھوڑے بہت دین سے کم ہی خالی ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔

تقسیم درج ذیل صورتوں میں بھی نہیں ٹوٹے گی:

قرض خواہ میت کو دین سے بری کردے، بعض ورثاء خود قرض خواہ کی مرضی سے دین کی ذمہ داری لے لیں، یا ترکہ میں غیر تقسیم شدہ مال اتنا موجود ہو جو دین کی ادائیگی کے لئے کافی ہو۔

''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں اس کی صراحت آئی ہے کہ اگر ترکہ کی تقسیم کے بعد میت پر دین کا پتہ چلے تو تقسیم ٹوٹ جائے گی، الا یہ کہ ورثاء خود دین ادا کردیں، یا قرض خواہ ان کو دین سے بری کردیں یا تقسیم شدہ حصہ کے علاوہ بھی ترکہ میں اتنا مال موجود ہو جو دین کے لئے کافی ہو، تو ان صورتوں میں تقسیم نہیں ٹوٹے گی [۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کا آغاز مورث کی موت کے وقت سے ہوگا، خواہ دین پورے ترکہ کو محیط ہو یا نہ ہو، اور ترکہ کی تقسیم سے محض ورثاء کے حقوق علاحدہ اور ممتاز ہوجاتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک تقسیم کو توڑنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اگر تقسیم کو بیع قرار دیا جائے تو اس کے توڑنے کے تعلق سے دو اقوال ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک میت کے ذمہ دین کے ظاہر ہونے سے تقسیم باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ ترکہ سے دین کا تعلق اس میں صحت تصرف کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اس تعلق میں ورثاء کی مرضی کا کوئی دخل نہیں ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے ''تقسیم'' کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ترکہ کی تقسیم کا بطلان:

۳۴- تقسیم ٹوٹنے کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم تام ہونے کے بعد بھی باطل قرار پائے، درج ذیل صورتوں میں تقسیم باطل ہوجائے گی:

الف۔ تقسیم توڑنے پر باہمی رضامندی یا اقالہ۔

ب۔ میت کے ذمہ دین کا ظاہر ہونا، تفصیل گذر چکی ہے۔

ج۔ باہمی رضامندی کی تقسیم کے بعد کسی وارث یا موصی لہ کا ظاہر ہونا، اس لئے کہ وارث اور موصی لہ ترکہ کے اندر ورثاء کے شریک ہیں۔

د۔ بعض ورثاء کے حق میں غبن فاحش کا ظاہر ہونا، یعنی کسی چیز کی قیمت اس کی عام قیمت کے معیار سے کافی مختلف ہو، مثلاً مال کی قیمت ایک ہزار مقرر کی گئی، جبکہ وہ پانچ سو کے برابر ہے، اس صورت میں قاضی کی تقسیم بھی ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ قاضی کا تصرف بھی عدل کے ساتھ مشروط ہے جو نہیں پایا گیا، باہمی رضامندی کے ساتھ ہونے والی تقسیم بھی ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ اس کے جواز کی شرط بھی باہم انصاف کا عمل ہے جو موجود نہیں، اس لئے اس تقسیم کو توڑنا درست ہے۔

ھ۔ مال مقسوم میں غلطی کا واقع ہونا [۱]۔

ان تمام صورتوں کی تفصیلات اور اختلافات کے لئے ''قسمۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ترکہ میں تصرف:

۳۵- اگر پورا ترکہ یا اس کا بعض حصہ دین میں ڈوبا ہوا ہو تو اس صورت میں ترکہ کی تقسیم کے نفاذ وعدم نفاذ کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف گذر چکا ہے۔

---

(۱) المبسوط ۱۵/ ۵۹، ۶۰، البدائع ۷/ ۳۰، تبیین الحقائق ۵/ ۵۲، ابن عابدین ۵/ ۵۷، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۱۶۱)، الدسوقی ۳/ ۵۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۱۰، ۳۲۷، ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۹۸، المغنی ۴/ ۳۳۷، ۹/ ۱۲۹۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰، ابن عابدین ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۵، ۱۱۶۰، المہذب ۱/ ۳۲۷، ۲/ ۳۱۰، بجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۳۳، الشرح الصغیر ۳/ ۶۷۷، المغنی ۹/ ۱۲۷، ۱۲۹، کشاف القناع ۶/ ۳۷۶۔

جب ورثاء اس ترکہ میں کوئی تصرف کریں جو قرض میں مشغول ہو خواہ یہ تصرف خرید فروخت کا ہو یا ہبہ یا کوئی اور تصرف جس کی بنا پر ملکیت منتقل ہوتی ہے یا جس کے نتیجہ میں عین کے ساتھ حقوق متعلق ہوتے ہیں مثلاً رہن تو اس سلسلے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت (اور یہ وہ لوگ ہیں جو ادائے دین کے بغیر ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کے قائل نہیں ہیں) یہ ہے کہ ترکہ میں ورثاء کا کوئی بھی تصرف صرف تین صورتوں میں درست ہے:

الف۔ ورثاء کے تصرف سے قبل میت کا ذمہ دین سے بری ہوجائے، چاہے دین ادا کردیا جائے یا کوئی اس کا کفیل ہوجائے۔

ب۔ ورثاء ترکہ کو اس لئے بیچنا چاہیں کہ ادائیگی قرض ہو سکے، اور اس پر قرض خواہ راضی ہوں، اس لئے کہ ورثاء کے تصرف کی ممانعت ترکہ سے متعلق اصحاب قرض کے حق کی حفاظت ہی کے نقطۂ نظر سے ہے۔

ج۔ قاضی تصرف کی اجازت دے، اس لئے کہ قاضی کو ولایت عامہ کی بنا پر ورثاء کو کل یا کچھ ترکہ بیچنے کی اجازت دینے کا اختیار ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب اور حنفیہ دوسری روایت کے مطابق (اور ان لوگوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ورثاء کی ملکیت کا آغاز مورث کی موت کے وقت ہی سے ہوجاتا ہے خواہ ترکہ پر دین ہو یا نہ ہو) یہ کہتے ہیں کہ ورثاء کی جانب سے بیع یا ہبہ کا تصرف ترکہ کے دین میں ڈوبے ہوئے ہونے کی صورت میں حق میت کے تحفظ کے پیش نظر نافذ نہ ہوگا، دائن اس کی اجازت دے یا نہ دے، البتہ اگر تصرف ادائے دین کے مقصد

(۱) جامع الفصولین ۳/ ۳۲، ۳۷، المدونۃ الکبریٰ ۵/ ۲۰۷، ۲۰۸ طبع السامی۔

کے تحت کیا گیا ہو تو نافذ ہوگا[1]۔

مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے ''ہبہ'' اور ''بیع منہی عنہ'' کی بحث اور ''دین'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ترکہ کا تصفیہ:

۳۶- بالغ ورثاء کی جانب سے ترکہ میں تقسیم یا بیع کے تصرف کے موضوع پر گفتگو ماقبل میں گذر چکی ہے، لیکن اگر چند یا تمام ورثاء چھوٹے ہوں تو ترکہ میں تصرف کا اختیار وصی کو ہے اگر وصی ہو، ورنہ اختیار قاضی کو ہوگا، اس کا مقصد ایک طرف ترکہ سے متعلق حقوق کی حفاظت وضمانت ہے، تو دوسری طرف کمزور ورثاء کے اموال کی دوسروں کے مظالم سے حفاظت ہے۔

ان احکام کی تفصیل ''وصیت'' کے تحت اور ''ایصاء'' کی اصطلاح کے ذیل میں دیکھی جائے۔

لاوارث ترکہ:

۳۷- جس ترکہ کا کوئی وارث نہ ہو یا وارث تو ہو مگر پورے ترکہ کا حقدار نہ ہو، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جو فقہاء رد کے قائل ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ جب تک ایک بھی وارث موجود ہو ترکہ بیت المال میں نہیں جائے گا، اور جو فقہاء رد کے قائل نہیں ہیں ان کا خیال ہے کہ پورے ترکہ یا اصحاب الفروض کے بچے ہوئے ترکہ کا وارث بیت المال ہوگا۔

ترکہ جب بیت المال میں آجائے تو اس کا استعمال فئی کے طور پر ہوگا، وراثت کے طور پر نہیں، یہ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، مالکیہ

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۲/ ۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸ و ۱۲/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مطابع مجل العرب۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بیت المال کا حق یہاں بطور میراث یعنی عصوبت کے طور پر ہوگا[1]۔

تفصیل کے لئے "ارث" اور "بیت المال" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۸، القلیوبی ۳/ ۱۳۶، ۱۳۷، المغنی ۵/ ۶۸۴، العذب الفائض ۱/ ۱۹۔

ترمیم

تعریف:

۱-لغت میں ترمیم کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اصلاح کرنا، بولا جاتا ہے: "رممت الحائط وغیرہ ترمیما" میں نے دیوار وغیرہ کی اصلاح کی، اسی طرح "رممت الشئ أرُمّه أرِمّه رمّاً و مرمّة" وغیرہ الفاظ اصلاح کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

اور بولتے ہیں: "قد رَمّ شانهُ" اس کا حال درست ہوگیا، "استرم الحائط" دیوار قابل مرمت ہوگئی، یہ اس وقت بولتے ہیں جب دیوار پر مٹی کی لیپ وغیرہ کو ایک عرصہ ہو چکا ہو۔

الرَّم ایسی چیز کی اصلاح کو کہتے ہیں جس کا کچھ حصہ خراب ہو چکا ہو، مثلاً بوسیدہ رسی یا بوسیدہ مکان کی اصلاح کی جائے[1]۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

ترمیم کا مقصد کبھی تقویت ہوتا ہے، مثلاً وہ صورت جس میں شئی کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو، اور کبھی اس کا مقصد تحسین ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

اول-وقف کی ترمیم:

۲- موقوفہ جائداد میں اگر اصلاح کی ضرورت ہوتو اس کی آمدنی مستحقین میں صرف کرنے سے قبل اس کی اصلاح میں صرف کی

(۱) المصباح المنیر، الصحاح للجوہری، لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ "رمم"۔

جائے گی، اس لئے کہ واقف کا مقصد یہ ہے کہ اس کی آمدنی کارِ خیر میں ہمیشہ صرف ہوتی رہے، اور یہ مقصد بغیر اس کی مرمت اور تعمیر کے حاصل نہیں ہوسکتا، تعمیر ومرمت کے بعد جو بچے گا وہ مستحقین میں صرف کیا جائے گا، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہی ہے۔

اس سلسلے میں حنفیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ اگر واقف شرط لگادے کہ آمدنی سے اولاً تعمیر ومرمت کا کام کیا جائے، اور اس سے جو بچے وہ فقراء یا مستحقین میں صرف کیا جائے، تو وقف کے نگراں پر ضروری ہوگا کہ وہ سال بھر کی متوقع تعمیری ضروریات کے مطابق آمدنی بچالے، چاہے فی الوقت اس کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ آمدنی کی تقسیم کے بعد وقف میں ترمیم واصلاح کی ضرورت پڑجائے، جس کے لئے اس کے پاس آمدنی موجود نہ ہو، البتہ اگر واقف ایسی شرط نہ لگائے تو اس کا حکم اس سے مختلف ہوگا، واقف کی جانب سے شرط لگائے جانے اور نہ لگائے جانے کے درمیان فرق یہ ہے کہ سکوت کی صورت میں تعمیر ومرمت کے کام کو بوقت ضرورت اولیت حاصل ہوگی، ضرورت نہ ہونے کی صورت میں اس کے لئے بچا کر نہ رکھا جائے گا، البتہ مشروط کردینے کی صورت میں ضرورت کے وقت تعمیر کا کام مقدم کیا جائے گا اور ضرورت نہ ہو تو اس کے لئے بچا کر رکھا جائے گا، اور اس سے فاضل آمدنی مستحقین میں تقسیم کی جائے گی، اس لئے کہ واقف نے صرف فاضل آمدنی ہی فقراء کے لئے وقف کی ہے۔

اگر موقوفہ جائداد کوئی مکان ہو تو اس کی تعمیر کی ذمہ داری اس پر ہے جس کو سکونت کا حق حاصل ہے، جس سے یہاں مراد یہ ہے کہ جو سکونت کا حق رکھتا ہے اس پر اپنے مال سے اس کی تعمیر لازم ہے، وقف کی آمدنی سے نہیں، اس لئے کہ "الغرم بالغنم" (تاوان فائدہ کے بقدر ہوتا ہے) اس کا مفاد یہ ہے کہ جس شخص کو سکونت کا استحقاق حاصل ہو، مگر عملاً وہ سکونت اختیار کئے ہوئے نہ ہو اس پر بھی وقف کی تعمیر ومرمت اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ عملاً سکونت اختیار کئے ہوئے مستحقین پر لازم ہے، اس لئے کہ ان کا اپنا حق ترک کردینے سے وقف کا حق ساقط نہیں ہوتا، اس لئے تعمیر میں دونوں برابر کے شریک ہوں گے، بصورت دیگر اس کے حصہ کو اجرت پر لگایا جائے گا۔

اور اگر مستحق سکونت خرچ دینے سے انکار کردے، یا اپنی غربت کے باعث مجبور ہوجائے، تو حاکم اس مکان کو کرایہ پر لگادے گا، خواہ اس کو دے دے، یا دوسرے کو، پھر اسی کرایہ سے اس کی تعمیر کی جائے گی، جیسا کہ وقف کی تعمیر کا حکم ہے، تعمیر کے بعد پھر یہ مکان مستحق سکونت کو واپس کردیا جائے گا، اس طرح دونوں کے حقوق کی رعایت ہوجائے گی۔

۳- اگر صاحب حق اپنے مال سے وقف کی تعمیر نہ کرے تو متولی اس کو کرایہ پر لگائے گا، اور اس کی آمدنی سے اس کی تعمیر کرے گا، اس لئے کہ اس کو آمدنی ہی کے لئے وقف کیا گیا ہے، اور اگر وہ خود ہی متولی ہو اور تعمیر نہ کرے تو کسی دوسرے شخص کو اس کی تعمیر کے لئے مقرر کیا جائے گا، یا حاکم اس کی تعمیر کرائے گا، اگر موقوفہ سرائے [1] کو مرمت کی حاجت ہو تو اس کے ایک یا دو کمروں کو کرایہ پر لگادیا جائے گا اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی کو تعمیر ومرمت پر خرچ کیا جائے گا، یا لوگوں کو ایک سال اس میں ٹھہرنے کی اجازت دی جائے گی، اور ایک سال اس کو کرایہ پر لگایا جائے گا، اور اس کے زر اجرت سے اس کی مرمت کا کام کیا جائے گا [2]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وقف کی اصلاح اس کی آمدنی سے کی جائے گی،

---

(۱) خان یا سرائے اس مکان وعمارت کو کہتے ہیں جو مسافروں کے ٹھہرنے یا جانوروں اور سامانوں کو محفوظ رکھنے کے لئے بنایا جائے۔

(۲) ابن عابدین ۳/۳۷۶، ۳۸۲۔

اگر واقف مستحق کے لئے اصلاح کو مشروط کردے تو شرط لغو قرار پائے گی، اور وقف درست رہے گا، اور اس کی اصلاح اس کی آمدنی سے کی جائے گی، اگر اس کی اصلاح وہ شخص کردے جس کے لئے واقف نے اصلاح کی شرط لگائی تھی تو وہ اصلاح پر آنے والے اخراجات وقف کی آمدنی سے وصول کرے گا، وقف کو توڑ کر اس کی قیمت سے وصول نہیں کرے گا۔

اگر واقف یہ شرط لگادے کہ وقف کی آمدنی اولاً اس کے اہل وعیال کے مفادات میں خرچ کی جائے اور وقف میں جو ٹوٹ پھوٹ ہو اس کو بلا مرمت یوں ہی چھوڑ دیا جائے یا وقف کا جانور ہو تو اس کی خوراکی پر کچھ خرچ نہ کیا جائے، تو اس کی شرط باطل ہوگی اور سامان وقف کی حفاظت وبقاء کے پیش نظر اس کی آمدنی کو اولاً اس کی مرمت واخراجات پر صرف کرنا واجب ہوگا [1]۔

مالکیہ کے نزدیک چونکہ عین وقف پر واقف کا حق قائم رہتا ہے، اور وقف کے مستحقین کا حق صرف اس کی آمدنی تک محدود ہوتا ہے، اس لئے اگر وقف ویران ہوجائے اور واقف زندہ ہو تو اس کو اور اگر وہ مرگیا ہو تو اس کے وارث کو یہ حق ہے کہ وہ وقف کی ٹوٹ پھوٹ یا اصلاح ومرمت کی حاجت کی صورت میں اس شخص کو اصلاح ومرمت کے کام سے روک دے جو اس کا قصد کرے، اس لئے کہ کسی کو دوسرے کی ملک میں تصرف کا اختیار اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ دوسرے کی اصلاحات کی صورت میں وقف کی مخصوص شناختوں کے مٹ جانے کا اندیشہ ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ واقف یا اس کے ورثاء اس کی اصلاح کے لئے آمادہ ہوں ورنہ ان کو روکنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ وقف کے برباد ہونے کی صورت میں ان کے لئے تو بہتر یہ ہوگا کہ وہ اس کی تعمیر کرنے والے کو اس کا موقع دیں، اس لئے کہ یہ بھی تعاون علی الخیر ہے۔

مگر یہ حکم مساجد کے علاوہ دیگر اوقاف کے لئے ہے، مساجد کا معاملہ یہ ہے کہ وہ واقف کی ملکیت سے یقینی طور پر خارج ہیں [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ موقوفہ مکان ویران ہوجائے، اور موقوف علیہ اس کی تعمیر نہ کرے تو اگر وقف کے فنڈ میں مال ہو تو اس کی تعمیر وقف کے مال سے کی جائے گی، اور اگر مال نہ ہو تو اس کو کرایہ پر لگادیا جائے گا، اور کرایہ کی رقم سے اس کی تعمیر کی جائے گی، اگر وقف کی منفعت ختم ہوجائے، اور وہ جانور ہو مثلاً جہاد کا گھوڑا تو اس کا نفقہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا۔

البتہ موقوفہ مکان کی تعمیر کسی پر واجب نہیں ہے، جیسا کہ ملک مطلق (یعنی شخصی املاک) کا حکم ہے، برخلاف جانور کے کہ اس کی جان کی حفاظت کے پیش نظر اس کا نفقہ واجب ہے، اگر مسجد منہدم ہوجائے اور اس کی دوبارہ تعمیر متوقع ہو تو اس پر وقف اراضی کی آمدنی مسجد کے لئے محفوظ رکھی جائے گی، بصورت دیگر اگر اس آمدنی کو کسی دوسری مسجد میں صرف کرنا ممکن ہو تو صرف کیا جائے گا، ورنہ جس کا اس قسم کا کوئی مصرف نہ ہو، اس کی آمدنی واقف کے قریب ترین لوگوں کے لئے صرف کی جائے گی، اگر یہ بھی نہ ہوں تو اس کو فقراء، مساکین یا مسلمانوں کے مصالح پر صرف کیا جائے گا۔

۴- البتہ غیر منہدم مسجد کی موقوفہ جائداد کی فاضل آمدنی سے زمین خرید کر اس کے لئے وقف کی جائے گی، لیکن اگر جائداد تعمیر مسجد ہی کے مد میں وقف کی گئی ہو تو پھر اس کی آمدنی کو تعمیر کی غرض سے محفوظ رکھنا واجب ہوگا، ورنہ تعمیر کے لئے اس میں سے کچھ کی بھی واپسی ممکن نہ ہوگی، کیونکہ یا تو وہ ضائع ہوجائے گی یا کوئی ظالم اس کو ہڑپ لے گا۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۸۹، ۹۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۹۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۷۳۔

۵-حنابلہ کے نزدیک وقف سے متعلق اخراجات اور دیگر تمام امور میں مدار واقف کی شرط ہے، اس لئے کہ یہ وقف اسی کے عمل کا نتیجہ ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس معاملے میں اس کی شرائط کی پابندی کی جائے، اس بناپر اگر واقف نے وقف کے اخراجات کے لئے پیداوار وقف یا کسی دوسرے ذریعہ کی تعیین کی ہو تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا، اور اگر تعیین نہ کی ہو اور موقوف کوئی ذی روح چیز ہو، مثلاً گھوڑا تو وقف کی پیداوار ہی سے اس کے اخراجات ادا کئے جائیں گے، اس لئے کہ وقف کا مقتضا یہ ہے کہ اصل کو قائم ومحفوظ رکھتے ہوئے اس کی منفعت خرچ کی جائے اور یہ بغیر اس پر خرچ کئے ممکن نہیں، اس لئے ایسا کرنا اس کی ضرورت ہے۔

اگر موقوفہ سامان میں ضعف یا کسی اور بناپر آمدنی نہ ہو تو اس کا خرچ اس شخص پر ہوگا جس پر وہ وقف کیا گیا ہے اگر وہ متعین شخص ہو، اس لئے کہ وقف ان کے نزدیک واقف کی ملکیت سے نکل کر موقوف علیہ (مستحق وقف) کی ملک میں چلا جاتا ہے، بشرطیکہ موقوف علیہ کوئی معین شخص ہو، اگر چہ اس کو اس میں تصرف کی اجازت نہیں ہے، اگر موقوف علیہ کی جانب سے اس کی مجبوری یا غیبت یا اور کسی وجہ سے خرچ ملنا مشکل ہو تو وقف کو فروخت کردیا جائے گا، اور اس کی قیمت دوسرے وقف پر بوقت ضرورت صرف کی جائے گی۔

اگر کسی عام سرائے کو مرمت کی حاجت ہو یا حاجیوں، غازیوں یا مسافروں وغیرہ کے قیام کے لئے وقف مکان کو مرمت کی ضرورت ہو تو اس کا کچھ حصہ مرمت کی ضرورت کے بقدر کرایہ پر لگادیا جائے گا۔

۶-اگر وقف کسی خاص شخص کے لئے نہ ہو بلکہ اس کا مد عام ہو، مثلاً مساکین یا فقہاء کے لئے وقف ہو تو اس کا خرچ بیت المال کے ذمہ ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی معین مالک نہیں ہے، اگر بیت المال کی جانب سے اس پر خرچ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو بیچ کر اس کی قیمت دوسری موقوفہ جائدادوں میں صرف کی جائے گی[1]۔

اگر وقف غیر ذی روح ہو مثلاً زمین، ہتھیار، سامان اور کتابیں وغیرہ، تو اس کی اصلاح کسی پر واجب نہیں، جب تک کہ خود واقف ہی شرط نہ لگادے، اگر اس نے اصلاح کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا، خواہ اس نے اپنی شرطوں میں تعمیر کو اولین اہمیت دی ہو یا دیگر مصارف سے اس کو مؤخر کیا ہو، بہر حال اس کی شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا، لیکن اگر واقف نے کسی خاص مصرف جہت کی تقدیم کو شروط کردیا ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا، جب تک کہ منافع وقف کے تعطل کا اندیشہ پیدا نہ ہو، اگر وقف کے معطل ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اصل وقف کی حفاظت کے لئے پہلے اس کی اصلاح کی جائے گی، واقف نے اصلاح کی تقدیم وتاخیر کا تذکرہ نہ کیا ہو تو مستحقین پر خرچ کیا جائے گا جب تک کہ وقف کے معطل ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ حسب امکان دونوں تقاضوں کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

وقف کے بعض حصوں کو فروخت کرنا بقیہ وقف کی اصلاح کی غرض سے درست ہے، اس لئے کہ جب بوقت ضرورت پورے وقف کو فروخت کرنا جائز ہے، تو بعض کو محفوظ رکھتے ہوئے بعض کو فروخت کرنا بدرجۂ اولی درست ہوگا، مگر شرط یہ ہے کہ دونوں حصوں کا وقف کرنے والا ایک ہی شخص ہو[2]، تفصیل کے لئے ''وقف'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دوم-اجارہ میں ترمیم واصلاح:

۷- اگر کرایہ پر حاصل کردہ مکان میں مرمت کی حاجت پیش آئے تو

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۸۶، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۷۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۶۵، ۲۶۸ طبع النصر الحدیثہ۔

اس کی تعمیر، مرمت واصلاح اور رہائش سے متعلق تمام جائز چیزوں کی ذمہ داری حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مالک مکان پر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مالک مکان اس کی اصلاح سے انکار کردے تو کرایہ دار کے لئے اس مکان سے نکل جانا جائز ہے، اِلا یہ کہ کرایہ دار نے اس کو اسی حالت میں سب کچھ دیکھتے ہوئے کرایہ پر لیا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں گویا عیب پر وہ خود راضی ہے، مالک مکان پانی کے کنویں اور گندے پانی وغیرہ کے حوض اور نالی اور راستہ کی اصلاح نہ کرنا چاہے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ کسی کو اس کی ملک کی اصلاح پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اگر کرایہ دار بطور خود اصلاح کردے تو یہ اس کا تبرع ہوگا، اور اگر مالک مکان اصلاح سے انکار کردے تو کرایہ دار کے لئے مکان چھوڑ دینا درست ہوگا۔

البتہ مکان میں جو خرابی کرایہ دار کے استعمال کی وجہ سے پیدا ہو اس کی اصلاح کرایہ دار پر واجب ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر مالک مکان مرمت کے لئے خود آمادہ ہو تو کرایہ دار کو اختیار نہ ہوگا، آمادہ نہ ہو تو اس کو اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ منفعت کی کمی سے اس کا نقصان ہے۔

اس باب میں حنابلہ بھی شافعیہ کے ہم خیال ہیں، البتہ ان کا خیال یہ ہے کہ مالک مکان کا کرایہ دار کے لئے تعمیر کے ضروری اخراجات کی شرط لگانا درست نہیں، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں اجارہ مجہول ہوجائے گا اگر کرایہ دار اس شرط کے مطابق یا بلاشرط مالک مکان کی اجازت سے تعمیر کردے تو وہ اخراجات کو مالک مکان سے لے لے گا، اور اگر کرایہ دار بغیر اجازت کچھ تعمیر ومرمت کرے گا تو کچھ واپس نہ لے سکے گا، اس لئے کہ وہ متبرع ہے، البتہ اس کے لئے اپنا اصل سامان لے لینا درست ہوگا۔

مالکیہ نے ضرورت پڑنے پر گھر کی مرمت یا پلاسٹر کرانے کو کرایہ دار کے ذمہ مشروط کرنے کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ اس کرایہ سے ہو جو کرایہ دار پر واجب ہے، خواہ گذشتہ سکونت کی وجہ سے واجب ہو، یا پیشگی کرایہ کی شرط لگانے کی وجہ سے واجب ہو، یا پیشگی ادائیگی کے عرف کی وجہ سے واجب ہو، اگر اس پر کرایہ واجب نہ ہو تو اس پر مرمت کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا، یا یہ کہ عقد اس شرط کے ساتھ کیا جائے کہ مکان کی مرمت یا پلاسٹر وغیرہ کے تمام اخراجات کرایہ دار ادا کرے، تو یہ بھی جائز نہیں، اس لئے کہ عقد میں جہالت پائی جاتی ہے[1]۔

دو شریکوں کے کرایہ دار کی جانب سے اصلاح ومرمت:

۸- اگر کسی شخص نے دو شخصوں کا مشترک مکان ان سے کرایہ پر لیا، پھر اس میں مرمت کی ضرورت پڑی، اور اس نے صرف ایک شریک سے مرمت کی اجازت چاہی، اور اس شریک نے اپنے شریک سے پوچھے بغیر کرایہ دار کو مرمت کی اجازت دے دی، تو کرایہ دار کو مرمت کے اخراجات دوسرے شریک سے وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، اگر اجازت دینے والے شریک کو اپنے دوسرے شریک سے وصول کرنے کا حق ہو تو کرایہ دار مرمت کے مکمل اخراجات اجازت دینے والے سے وصول کرے گا، پھر اجازت دینے والا اپنے شریک سے اس کے حصہ کے بقدر اخراجات وصول کرے گا، اور اگر اس شریک کو اپنے ساتھی سے وصول کرنے کا حق نہ ہو تو اس کا اپنے شریک کے حصے میں مرمت کی اجازت دینا ایک لغو عمل ہوگا، اور کرایہ دار صرف اجازت دینے والے شریک ہی سے اس کے حصے کے بقدر اخراجات کے لئے وصول کرسکتا ہے[2]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/۹ ۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۰ ۷ ۴، منہاج الطالبین ۳/ ۸۷، کشاف القناع ۴/ ۲۱ طبع مطبعۃ انصر الحدیثۃ، الشرح الکبیر ۴/ ۷ ۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۷ ۳۶، ۳۶۸۔ تفصیل کے لئے ''شرکت'' کی بحث دیکھی جائے۔

سوم - رہن کی مرمت واصلاح:

۹ - رہن کی بقاء اور مصالح سے متعلق تمام تر اخراجات راہن (یعنی مقروض جو اپنا سامان بطور راہن رکھتا ہے) کے ذمہ ہیں، کیونکہ رہن رکھا جانے والا سامان اسی کے زیر ملکیت رہتا ہے اور یہ اخراجات ملک کا حق وتقاضا ہیں۔

اور جو اخراجات رہن رکھے ہوئے سامان کی حفاظت کے لئے ہوں وہ مرتہن (یعنی وہ شخص جس کے پاس رہن رکھا جائے) اس پر ہوں گے، اس لئے کہ رہن رکھے ہوئے سامان کو اس نے اپنے حق کے لئے اپنے پاس رکھا ہے، اگر وہ اس قسم کے کسی خرچ کو راہن کے لئے مشروط کردے تو اس سے راہن پر وہ خرچ لازم نہ ہوگا[1]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدر يشرب بنفقته، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة"[2] (مرہون سواری پر اس کے خرچ کے عوض سواری کی جائے گی، اور دودھ والے جانور کا دودھ اس کے خرچ کے عوض استعمال کیا جائے گا، اور جو شخص سواری کرے اور دودھ پئے اس پر اس جانور کا خرچ واجب ہوگا)، اور سواری کرنے والا خود راہن ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی اسی کے ذمہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شئی مرہون کی ذات اور منفعت پر راہن کی ملکیت باقی ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی اس کے ذمہ واجب ہوگا[3]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ رہن کا خرچ راہن پر واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے: "لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه"[1] (رہن کے تعلق سے راہن پر پابندی نہیں لگائی جائے گی، راہن کو اس کا نفع ملے گا، اور اسی پر اس کا خرچ واجب ہوگا)، دوسرے اس بنا پر کہ وہ راہن کی ملکیت ہے، اس لئے اس پر اس کا خرچ اور ضروریات کی تکمیل واجب ہے۔

اگر راہن رہن سے متعلق واجبات کی ادائیگی سے انکار کرے تو حاکم اس کو اس کے لئے مجبور کرے گا، اگر پھر بھی نہ کرے تو حاکم اس کے مال سے وصول کر کے خود خرچ کرے گا، اگر رہن سے یہ لینا مشکل ہو تو بقدر ضرورت راہن پر واجب عمل کے مطابق رہن کے ایک حصہ کو فروخت کردیا جائے گا، اس لئے کہ سب کو ضائع کرنے کے مقابلے میں کچھ کی حفاظت بہر حال بہتر ہے، اگر رہن کے اخراجات میں پورے رہن کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو پورا رہن بیچ دیا جائے گا اور اس کی جگہ اس کا ثمن رہن رکھ دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں کے لئے زیادہ فائدہ مند ہے[2]۔

اگر رہن کے اخراجات راہن کی اجازت کے بغیر مرتہن ادا کردے، جبکہ وہ راہن سے اجازت لینے پر قادر ہو تو حکما وہ متبرع قرار پائے گا، اس لئے کہ اس کا یہ عمل بمنزلہ صدقہ ہے، اس لئے وہ راہن سے اس کا عوض وصول نہیں کرسکتا، چاہے اس نے رجوع کی نیت سے یہ سب کیا ہو، جیسا کہ مسکین پر صدقہ کرنے کا حکم ہے، دوسرے اس لئے کہ راہن سے اجازت کے باب میں اس نے

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۷۳۳ مصطفی الحلبی ۱۳۵۵ھ ابن عابدین ۵/ ۳۱۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۸۳، الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۱، ۲۵۲ الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۵۳، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل بشرح مختصر خلیل ۵/ ۲۵۔

(۲) حدیث: "الظهر يركب بنفقته......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۳۲۱، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۲/ ۱۶۹ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۱) حدیث: "لا يغلق الرهن من صاحبه ......" کی روایت بیہقی (۶/ ۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت سعید بن المسیب سے مرسلا کی ہے، بیہقی نے ارسال کی بنا پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۳۳، طبع النصر الحدیثہ۔

کوتاہی کی ہے، البتہ اگر اجازت لینا مشکل ہو اور رجوع کی نیت سے وہ خرچ کردے تو راہن سے واپس لے سکتا ہے، چاہے اس نے حاکم سے اجازت نہ لی ہو، اس لئے کہ اپنے حق کے تحفظ کے لئے اس کو اس اقدام کی ضرورت تھی [1]۔

تفصیل ''رہن'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

ترویہ

دیکھئے: ''یوم الترویہ''۔

(۱) منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۳۵۷۔

تریاق

تعریف:

۱- ''تریاق'' کسرہ پھر سکون کے ساتھ، ضمہ اور فتحہ کے ساتھ بھی درست ہے، مگر مشہور پہلا قول ہے، یہ لفظ معرب ہے، ''دال'' اور ''طاء'' کے ساتھ بھی یہ استعمال ہوتا ہے، یہ ایک دوا ہے جو زہر کا اثر ختم کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے، اس کی کئی قسمیں ہیں [1]۔

اجمالی حکم:

۲- حنابلہ کہتے ہیں کہ تریاق ایک دوا ہے جس سے زہر کا علاج کیا جاتا ہے، اس کی تیاری میں سانپ کا گوشت بھی ڈالا جاتا ہے، اسی بنا پر انہوں نے اس کے کھانے پینے کی اجازت نہیں دی ہے، اس لئے کہ سانپ کا گوشت حرام ہے، اور کسی حرام سے علاج درست نہیں، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" [2] (بے شک اللہ نے تمہاری شفاء تم پر حرام

(۱) عون المعبود شرح سنن ابی داؤد للعلامہ ابی الطیب محمد شمس الحق ۱۰/ ۳۵۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح للمحدث علی بن سلطان محمد ۸/ ۳۶۱ طبع امدادیہ ملتان۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۰۵ طبع ریاض الحدیثہ۔

حدیث: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما....." کی روایت احمد (کتاب الاشربہ رص ۶۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (فتح الباری ۱۰/ ۷۹ طبع السلفیہ)۔

کردہ چیزوں میں نہیں رکھی)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما أبالي ما أتيت إن أنا شربت ترياقا، أو تعلقت بتميمة، أو قلت الشعر من قبل نفسي"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا کہ اگر میں تریاق پیوں، یا کوئی تعویذ لٹکاؤں، یا اپنی جانب سے کوئی شعر کہوں تو میرے کسی کام کی مجھے کوئی پرواہ نہیں)، مطلب یہ ہے کہ اگر میں ان چیزوں کا ارتکاب کروں تو میں ان لوگوں میں سے ہوجاؤں گا جس کو اپنے کسی فعل کی پرواہ نہیں ہوتی، اور نہ وہ کسی غیر شرعی عمل سے باز رہتا ہے۔

خطابی کہتے ہیں کہ دوا کی غرض سے تریاق پیا مکروہ نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے کئی احادیث میں دوا اور علاج کی اجازت دی ہے، البتہ اس میں کراہت سانپ کے گوشت کی بناپر پیدا ہوتی ہے، اور سانپ کا گوشت حرام ہے، مگر چونکہ تریاق کی کئی قسمیں ہیں، اس لئے جس قسم میں سانپ کا گوشت استعمال نہ کیا گیا ہو اس کے استعمال میں مضائقہ نہیں[۲]۔

دوا وعلاج سے متعلق احادیث میں سے ایک حدیث یہ ہے کہ حضرت اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنت عند النبي ﷺ وجاء ت الأعراب فقالوا: يارسول الله أنتداوى؟ فقال: نعم يا عباد الله تداووا فإن الله عزوجل لم يضع داء إلا وضع له شفاء، غير داء واحد قالوا: ماهو؟ قال: الهرم" وفي لفظ: "إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء، علمه من علمه، وجهله من جهله"[۱] (میں نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر تھا کہ کچھ اعرابی آئے اور عرض کیا، یا رسول اللہ! کیا ہم دوا کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں اللہ کے بندو! دوا کرو اس لئے کہ اللہ عزوجل نے کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی جس کے لئے شفا نہ رکھی ہو، سوائے ایک بیماری کے، صحابہ نے دریافت کیا: وہ کون سی بیماری ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: بڑھاپا، ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: اللہ نے کوئی بیماری نہیں اتاری جس کے لئے شفا نہ نازل فرمائی ہو جس نے جانا، جانا، اور جس نے نہ جانا، نہ جانا)۔

"مرقاۃ المفاتیح" میں ہے کہ اگر تریاق میں کوئی شرعاً حرام چیز نہ ہو مثلاً سانپ کا گوشت اور شراب وغیرہ، تو وہ حرام نہیں ہے[۲]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ سانپ کے گوشت کی حرمت کے قائل ہیں[۳]۔

جس تریاق میں سانپ کا گوشت مستعمل ہو اس کو بطور دوا استعمال کرنے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں دو رائیں ہیں (جن کا مبنیٰ کسی حرام شیٔ سے علاج کے مسئلہ پر ہے)، ظاہر مذہب یہ ہے کہ جائز نہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اگر اس سے شفاء کا علم ہو اور متعلقہ بیماری کی دوسری دوا معلوم نہ ہو تو رخصت ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے علاج کی اجازت دی ہے، اور ہر مرض کی کوئی دوا رکھی ہے، اس لئے اگر اس دوا میں کوئی حرام چیز ڈالی گئی ہو

---

(۱) حدیث: "ما أبالي ما أتيت إن أنا شربت ترياقا أو تعلقت......" کی روایت ابوداؤد (۱۰/ ۳۴۹، عون المعبود طبع السلفیہ) نے کی ہے اس کے ایک راوی کے ضعف کی بناپر منذری نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) عون المعبود فی شرح سنن ابی داؤد ۱۰/ ۳۴۹، ۳۵۱۔

(۱) الطب النبوی لابن قیم الجوزیہ ۱۳، مؤسسۃ الرسالہ، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد لابن قیم الجوزیہ ۳/ ۶۶ طبع مصطفیٰ الحلبی۔

حدیث: "إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء علمه......" کی روایت احمد (۱/ ۳۷۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۳۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۸/ ۳۶۱۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۴۷ مصطفیٰ الحلبی ۱۳۵۵ھ، ابن عابدین ۵/ ۱۹۳ طبع دار احیاء التراث، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۵۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۴ المکتب الإسلامی، المغنی ۸/ ۵۸۶۔

اور اس سے شفاء ہونا معلوم ہو تو اس کے استعمال کی حرمت باقی نہیں رہی، اور بطور علاج اس کا استعمال درست ہے، رہی یہ حدیث: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم"[1] (بے شک اللہ نے کسی حرام کردہ چیز میں تمہاری شفا نہیں رکھی ہے) تو اس کا معنی یہ ہے کہ اگر شفاء کا علم ہو تو حرام نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کو نگلنا اور پیاس کو دور کرنے کے لئے اس کا پینا جائز ہے، بشرطیکہ کوئی دوسری جائز چیز موجود نہ ہو جو اس کی جگہ استعمال کی جاسکے[2]۔

شافعیہ کے یہاں بھی تریاق سے علاج کے سلسلہ میں دو قول پائے جاتے ہیں، اور ان کی بنا اس حرام چیز سے علاج پر ہے جو کسی دوا میں ملی ہوئی ہو، بعض شافعیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، اور بعض اس کے جواز کے قائل ہیں، بشرطیکہ اس سے شفاء کا علم ہو اور کوئی دوسرا جائز متبادل موجود نہ ہو[3]۔

مالکیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سانپ کو اگر شرعی طریقوں پر ذبح کیا جائے، اور اس کے زہر سے محفوظ رہا جاسکے اور کسی کو اس کے مرض کے علاج میں نفع کے تصور کی وجہ سے سانپ کے زہر کے ساتھ اس کے کھانے کی ضرورت ہو تو اس کے لئے سانپ کا گوشت کھانا جائز ہے[4]، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تریاق میں سانپ کا گوشت ڈال دیا جائے اور اس میں پوری طرح گھل جائے تو اس سے علاج درست ہے۔

تفصیل کے لئے "تداوی" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" کی تخریج ص ۳۳۴ میں گذر چکی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، ۲/ ۲۰۳، ۵/ ۲۴۹ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۳) منہاج الطالبین مع حاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۰۳۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۷، الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۵۔

تزاحم

تعریف:

۱- لغت میں "تزاحم"، "تزاحم" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "تزاحم القوم" (قوم نے ایک دوسرے سے مزاحمت کی) یعنی مجلس میں ایک دوسرے پر تنگی پیدا کی، یا تنگ مکان میں ایک دوسرے کو ڈھکیلا[1]۔

شرعی اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۲- جس مزاحمت سے کسی کو تکلیف پہنچے وہ حرام ہے، مثلاً استلام حجر اسود کے وقت کمزوروں کے ساتھ طاقتوروں کی مزاحمت، اسی طرح وہ مزاحمت بھی حرام ہے، جس سے کوئی محظور شرعی لازم آئے، مثلاً طواف یا حجر اسود کے استلام کے وقت یا مقامات عامہ پر عورتوں کے ساتھ مردوں کی مزاحمت۔

"مزاحمت" کا ذکر (فقہاء کے یہاں) کئی مسائل میں آیا ہے جن میں سے یہ ہیں:

اول- مقتدی کی مزاحمت:

۳- اگر مقتدیوں کی کثرت کی بنا پر امام کی اتباع میں زمین پر سجدہ کرنا

---

(۱) مختار الصحاح، متن اللغہ مادۂ "زحم"۔

مشکل ہو، اور کسی انسان یا جانور کی پشت پر سجدہ کرنا ممکن ہو تو اس پر مقتدی کے لئے سجدہ لازم ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جن چیزوں پر سجدہ کرنا ممکن ہو ان پر سجدہ کرنا واجب ہے، چاہے کسی انسان کی پشت یا قدم ہی پر سجدہ کرنا پڑے، اس لئے کہ یہ امام کے اتباع کی ممکنہ صورت ہے، دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه"[1] (جب بھیڑ زیادہ ہو جائے تو چاہئے کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی پشت پر سجدہ کرے)، اگر وہ سجدہ نہ کرے تو مذکورہ ائمہ کے نزدیک وہ بلا عذر اتباع سے پیچھے ہٹنے والا قرار پائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک انسان کی پشت پر سجدہ کرنا جائز نہیں، اگر کوئی سجدہ کرلے تو اس کو نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا، ان کا استدلال نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے ہے: "مكن جبهتك من الأرض"[2] (اپنی پیشانی زمین پر جما دو)، اور کسی انسان کی پشت پر سجدہ کرنے سے تمکین من الارض حاصل نہیں ہو سکتی[3]۔

البتہ جس صورت میں کسی طرح سجدہ ممکن نہ ہو تو آیا وہ امام کی متابعت سے خارج ہو جائے یا انتظار کرے؟ اس سلسلے میں اختلاف

(۱) حدیث: "إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه ....." حضرت عمرؓ بن خطاب پر موقوف وارد ہوئی ہے اس کو بیہقی نے روایت کیا ہے (۳/ ۱۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ابن قدامہ نے بھی المغنی میں اسے سعید بن منصور کی سنن کے حوالہ سے حضرت عمر فاروقؓ پر موقوف نقل کیا ہے (المغنی ۲/ ۳۱۴ طبع ریاض)۔

(۲) حدیث: "مكن جبهتك من الأرض" کی روایت بزار (کشف الاستار ۲/ ۹،۸ طبع الرسالہ) نے کی ہے ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال قابل اعتماد ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۲۷۵ طبع القدسی)۔

(۳) اسنی المطالب ۱/ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۳، الروضہ ۳/ ۱۸، المدونہ ۱/ ۱۴۷۔

تفصیل ہے جسے "صلاة الجماعة" اور "صلاة الجمعة" کی اصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

دوم- طواف میں مزاحمت:

۴- اگر لوگوں کا ازدحام کسی طواف کرنے والے کے لئے حجر اسود کی تقبیل یا استلام سے مانع ہو تو اشارہ پر اکتفاء کرلینا درست ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "يا عمر إنك رجل قوي، لا تؤذ الضعيف، إذا أردت استلام الحجر، فإن خلا لك فاستلمه، وإلا فاستقبله وكبر"[1] (اے عمر! تم قوی شخص ہو، اس لئے استلام حجر کے وقت کسی ضعیف کو نہ ستانا، اگر تمہارے لئے گنجائش ہو تو استلام کرلو ورنہ اس کی طرف رخ کر کے تکبیر کہہ لو)۔

تفصیل "اشارہ" اور "طواف" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

سوم- مفلس کے مال میں غرماء کی مزاحمت:

۵- اگر مفلس قرض دار (قرض خواہوں کے حق کی بنا پر مجور قرار دیئے جانے کے بعد) کسی ایسے دین کا اقرار کرے جو اس پر پابندی سے قبل لازم ہوا ہو تو آیا یہ اقرار ان قرض خواہوں کے حق میں جن کے حق کی حفاظت کے لئے اس پر پابندی عائد کی گئی ہے قابل قبول ہوگا اور جس شخص کے لئے مال کا اقرار کیا گیا ہے وہ مال میں ان قرض خواہوں کا مزاحم بنے گا یا قرض خواہوں کو مزاحمت کے نقصان سے بچانے کے لئے دین پابند کئے گئے مفلس کے ذمہ باقی رہے گا؟

(۱) حدیث: "يا عمر إنك رجل قوي....." کی روایت بیہقی (۵/ ۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے دو طرق سے کی ہے جن میں سے ایک سے دوسرے کو تقویت ملتی ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وہ حالت پابندی میں اقرار کرے تو قرض خواہوں کے حق میں اس کا اقرار ناقابل قبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس حق کے ساتھ پہلوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا اقرار بغیر بینہ کے قابل قبول نہیں ہوگا،

شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ یہ اقرار قرض خواہوں کے حق میں بھی قبول کیا جائے گا، اور اقرار دہ الاشخص مال میں قرض خواہوں کا مزاحم بنے گا، جس طرح کہ حالت مرض میں دین کا اقرار دین صحت کے قرض خواہوں کا مزاحم بنتا ہے[1]۔

یہ حکم اور اختلاف اس وقت ہے جب اس نے پابندی سے پہلے لزوم دین کا اقرار کیا ہو، لیکن اگر پابندی کے بعد لزوم ہو تو اس میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کے لئے "تفلیس" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

چہارم–وصیتوں کے درمیان مزاحمت:

۶ – حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کئی وصیتیں جمع ہو جائیں تو دیکھا جائے گا کہ کیا وہ سب کی سب اللہ کے لئے ہیں، پھر ان میں بھی کیا سب فرائض مثلاً حج وزکاۃ ہیں، یا واجبات مثلاً کفارات، نذور اور صدقۃ الفطر ہیں یا سب کے سب نفل ہیں مثلاً نفلی حج اور فقراء کے لئے صدقۂ نافلہ، ان صورتوں میں آغاز اس وصیت سے کیا جائے گا جس کو خود وصیت کرنے والے نے اولیت دی ہو، اور اگر مذکورہ تمام چیزیں جمع ہوں مثلاً حج فرض، کفارات، نذر اور صدقۂ نافلہ برائے فقراء تو اولاً فرض سے متعلق وصیت پر عمل کیا جائے گا، پھر واجب پھر نفل، اگر حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہو جائیں تو ثلث کو سب پر تقسیم کردیا جائے گا، اس لئے کہ یہ تمام حقوق اگرچہ حقیقت میں اللہ ہی کے لئے ہیں مگر ان میں سے ہر ایک مقصود ہے، اس لئے ان کی انفرادی حیثیت باقی رہے گی۔

اگر کوئی اس طرح وصیت کرے کہ میرا ثلث مال حج، زکاۃ، زید اور کفارات کے لئے صرف کیا جائے تو پورے ثلث مال کو چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور فرض کو آدمی کے حق پر مقدم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ آدمی محتاج ہے۔

مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وصیت شخص معین کے لئے ہو، اگر معین نہ ہو تو تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ الاقوی فالاقوی کے اصول پر تقدم حاصل ہوگا، اس لئے کہ یہ تمام بحیثیت حق اللہ باقی رہیں گے جبکہ وہاں کوئی معین مستحق نہ ہو[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ واجب کو غیر واجب پر مقدم نہیں کیا جائے گا، خواہ اس کا تعلق کسی آدمی سے ہو یا اللہ کے نفلی حق سے، بلکہ وصیتیں باہم متزاحم ہوں گی، اور اس کو واجب اور غیر واجب پر برابر تقسیم کردیا جائے گا، اس کے بعد بھی اگر واجب میں کچھ کمی رہ جائے اور ثلث مال ناکافی ثابت ہو تو وہ اصل مال سے پوری کی جائے گی، حنابلہ میں ابو الخطاب بھی اسی کے قائل ہیں[2]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر اس شخص نے ثلث مال سے واجب ادا کرنے کی وصیت کی ہو تو وصیت درست ہوگی، اگر اس کے سوا کوئی اور وصیت نہ ہو تو وصیت مفید نہ ہوگی اور واجب پورے مال سے ادا کیا جائے گا، جیسا کہ اس صورت میں ادا کیا جائے گا جبکہ اس نے وصیت نہ کی ہو، البتہ اگر اس نے کوئی اور بھی وصیت کی ہو تو واجب کو مقدم کیا جائے گا، اگر واجب کی ادائیگی کے بعد ثلث مال میں سے کچھ بچ جائے تو اس سے تبرع کی ادائیگی کی جائے گی[3] (دیکھئے:

---

(۱) فتح القدیر ۸/ ۲۰۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۳۲، ۱۳۳، المغنی ۴/ ۴۸۶۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۴۳، ۴۴۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۶۷، اسنی المطالب ۳/ ۵۹، المغنی ۶/ ۱۲۹۔

(۳) المغنی ۶/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

’’وصیت‘‘ کی اصطلاح)۔

۷ - اگر کسی نے کسی شخص کے لئے کسی معین چیز کی وصیت کی، پھر اسی چیز کی دوسرے کے لئے بھی وصیت کردی تو وصیت کردہ چیز ان دو شخصوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگی جن کے لئے یکے بعد دیگرے وصیت کی گئی ہو، اس لئے کہ اس چیز کے ساتھ دونوں کا برابر حق متعلق ہے، لہذا اس میں دونوں کی شرکت ضروری ہے جیسا کہ اس صورت میں شرکت ہوتی ہے جبکہ اس چیز کی دونوں اشخاص کے لئے ایک ساتھ وصیت کرے۔

اگر کسی نے کسی شخص کے لئے اپنے ثلث مال کی وصیت کی، پھر دوسرے شخص کے لئے بھی اپنے ثلث مال کی وصیت کردی، تو ثلث دونوں کے درمیان منقسم ہوگا، اگر ورثاء دوثلث کی اجازت نہ دیں، لیکن اگر وہ اجازت دے دیں تو ہر ایک اپنا ثلث حاصل کر سکے گا، اس لئے کہ وصیت والے دونوں آدمیوں کی شخصیتیں الگ الگ ہیں، اسی طرح اگر کسی نے اپنے پورے مال کی وصیت کسی شخص کے لئے کی پھر دوسرے شخص کے لئے بھی پورے مال کی وصیت کردی، تو تزاحم کی بناپر یہ مال دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگا[1]۔

اگر مذکورہ دونوں اشخاص میں سے کوئی وصیت کرنے والے کی موت سے قبل مرجائے تو پورا مال دوسرے شخص کو ملے گا، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ دونوں کی موت وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہو، اور وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ایک اپنے سے متعلق وصیت رد کردے، اس لئے کہ یہ مزاحمت والا اشتراک ہے جو مزاحم کی موت یا اس کی جانب سے تردید کے بعد ختم ہوگیا[2]۔

(۱) مطالب اولی النہی ۴/ ۶۰ ۴، ۶۱ ۴، روض الطالب ۳/ ۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وصیت سے وصیت کرنے والے کے رجوع پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، لیکن اگر پہلی وصیت سے رجوع پر کوئی دلیل موجود ہو، مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں کے لئے اس چیز کی وصیت کی جو میں نے دوسرے فلاں کے لئے کی تھی، تو ظاہراً یہ وصیت سے رجوع قرار پائے گا[1]۔

پنجم- ازدحام کے باعث قتل:

۸ - ائمہ ثلاثہ (ابوحنیفہ، مالک اور احمد) کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی کنواں یا باب کعبہ یا مطاف یا کسی تنگ مقام پر لوگوں کی کافی بھیڑ جمع ہوجائے، پھر وہاں سے ایک مقتول شخص کو چھوڑ کر وہ منتشر ہوجائیں جس کے قاتل کا پتہ نہ ہو تو یہ ’’اشتباہ‘‘ نہیں کہلائے گا، یہ اسحاق کا قول ہے، اور حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

اس کی دیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی[2]، ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت ابراہیم سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ’’قتل رجل في زحام الناس بعرفة، فجاء أهله لعمر فقال: بينتكم على من قتله، فقال علي يا أمير المؤمنين: لايطل دم امرىء مسلم، إن علمت قاتله، وإلا فأعط ديته من بيت المال‘‘ (ایک شخص عرفہ میں لوگوں کی بھیڑ میں قتل ہوگیا، تو اس کے اہل خانہ حضرت عمرؓ کے پاس حاضر ہوئے، حضرت عمر نے ان سے فرمایا: اس کے قاتل کے خلاف بینہ پیش کرو، اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین! کسی مسلمان کا خون ہدر (رائیگاں) نہیں ہوتا، اگر آپ کو

(۱) مطالب اُولی النہی ۴/ ۶۰ ۴، ۶۱ ۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۹، روض الطالب ۴/ ۶۰ ۴، ۶۱ ۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۷ ۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰۶۔

قاتل کا علم ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی دیت بیت المال سے ادا کیجئے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کا دم ہدر ہے، اس لئے کہ اس کے قاتل کا پتہ نہیں ہے، اور نہ کوئی ''اشتباہ'' پایا جاتا ہے کہ ''قسامت'' کا فیصلہ کیا جائے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ''قسامت'' کے اسباب پانچ ہیں جن میں بھیڑ میں مقتول چھوڑ کر منتشر ہونا نہیں ہے [(۱)]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ ''اشتباہ'' ہے، اور اس کے لئے کوئی شرط نہیں کہ بھیڑ میں جمع لوگوں اور مقتول کے درمیان کوئی عداوت ہو، حسنؒ اور زہریؒ ازدحام میں مرنے والے شخص کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کی دیت ان لوگوں پر واجب ہے جو اس وقت وہاں موجود تھے، اس لئے کہ اس کا قتل ان ہی لوگوں کے ذریعہ ہوا، اسی طرح اگر کسی تنگ مقام پر ایسے لوگوں کا ازدحام ہوا جن کے بارے میں قتل پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو پھر وہ لوگ جب وہاں سے منتشر ہوئے تو ایک مقتول اس مقام پر موجود تھا، اس کے بعد ولی نے مذکورہ لوگوں کی ایک ایسی تعداد کے خلاف دعوائے قتل پیش کیا جن کا قتل کے لئے اجتماع متصور ہو، تو یہ دعویٰ قابل قبول ہوگا، اور ''قسامت'' کا فیصلہ کیا جانا ممکن ہوگا [(۲)]۔

بحث کے مقامات:

۹ - فقہاء نے تزاحم کا ذکر نماز جمعہ اور جماعت کے ذیل میں کیا ہے، جبکہ ازدحام کے باعث انتقالات نماز میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت مشکل ہو جائے۔

تفلیس کے باب میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے، جبکہ قرض خواہوں کے لئے مفلس پر پابندی عائد ہونے کے بعد کسی دین کا پتہ چلے، یا اور کوئی نیا مالی التزام سامنے آئے۔

اسی طرح طواف کے تحت بھی اس کا ذکر ملتا ہے، جبکہ طواف کرنے والے کے لئے حجر اسود کا استلام یا تقبیل مشکل ہو جائے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۱، ۱۲، المغنی ۸/ ۶۹۔

تزکیہ

تعریف:

۱- "تزکیۃ" لغت میں "زکّی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "زکّی فلان فلانا" جب اس کی نسبت "زکاء" یعنی صلاح کی طرف کرے (یعنی فلاں نے فلاں کو صالح قرار دیا)، اور "زکا الرجل یزکو" صالح ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، صفت "زکي" ہے جس کی جمع "أزکیاء" ہے[1]۔

راغب کہتے ہیں کہ "زکاۃ" اصل میں وہ نمو اور زیادتی ہے جو اللہ تعالی کی برکت سے حاصل ہوتی ہے، اس کا لحاظ دنیوی اور اخروی دونوں امور میں کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "زکا الزرع یزکو" کھیتی سے برکت و نمو حاصل ہوئی، اسی طرح ارشاد باری تعالی ہے: "أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا"[2] (کون سا کھانا پاکیزہ ہے)، اس میں اشارہ ایسے حلال کی طرف ہے جس کے انجام کو برا نہ سمجھا جائے، اسی سے "زکاۃ" بھی ہے جو انسان اپنے مال سے اللہ کا حق نکال کر فقراء کو دیتا ہے، اس کا نام "زکاۃ" اس لئے رکھا گیا کہ اس میں برکت کی امید ہوتی ہے، یا تزکیۂ نفس کی بناپر، یعنی خیرات و برکات کے ذریعہ اس کو ترقی حاصل ہوتی ہے، یا دونوں کی بناپر، اس لئے کہ دونوں خیر اس میں موجود ہیں۔

(۱) المصباح مادۂ "زکی"۔
(۲) سورۂ کہف ۱۹۔

نفس کی طہارت وصفائی کی بناپر انسان دنیا میں اوصاف محمودہ کا اور آخرت میں اجر وثواب کا مستحق ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انسان اہتمام کرے کہ کس چیز میں اس کی طہارت وصفائی ہے، اس کی نسبت کبھی بندہ کی طرف کی جاتی ہے، اس لئے کہ کسب طہارت کا عمل وہی کرتا ہے، مثلاً "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا"[1] (وہ یقینا بامراد ہوگیا جس نے اپنی جان کو پاک کرلیا)، اور کبھی اس کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا کرنے والا حقیقت میں وہی ہے مثلاً "بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ"[2] (حالانکہ اللہ جسے چاہے پاکیزہ ٹھہرائے)، اور کبھی نبی کریم ﷺ کی طرف ہوتی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ ہی کے واسطہ سے ان کی طہارت ہوتی ہے مثلاً "تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا"[3] (اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)، نیز ارشاد باری تعالی ہے: "يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ"[4] (جو تمہارے روبرو ہماری آیتیں پڑھتا اور تمہیں پاک کرتا ہے)، اور کبھی اس عبادت کی طرف نسبت ہوتی ہے جو اس کا آلہ و ذریعہ ہے مثلاً "وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً"[5] (اور خاص اپنے پاس سے رقت قلب اور پاکیزگی)، نیز "لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا"[6] (تاکہ تمہیں ایک پاکیزہ لڑکا دوں)، یعنی پیدائشی طور پر صالح و پاکیزہ لڑکا، یہ اس طریقہ کے مطابق ہے جو ہم نے اجتباء کے مفہوم میں ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنے بعض بندوں کو صاحب علم اور خلقۃً پاکیزہ بناتے ہیں جو کسی سے تعلیم حاصل

(۱) سورۂ شمس ۹۔
(۲) سورۂ نساء ۴۹۔
(۳) سورۂ توبہ ۱۰۳۔
(۴) سورۂ توبہ ۱۵۱۔
(۵) سورۂ مریم ۱۳۔
(۶) سورۂ مریم ۱۳۔

کر کے اور مجاہدہ و ریاضت کے ذریعہ ایسے نہیں بنتے بلکہ توفیق الٰہی سے ایسے ہوا کرتے ہیں۔

انسان کے لئے اپنی ذات ونفس کے تزکیہ کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ انسان اپنے عمل کے ذریعہ اپنے کو پاک وصاف کرے اور یہ اچھی بات ہے، آیات ذیل کا مقصد بھی یہی ہے: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" (وہ یقیناً بامراد ہوگیا جس نے اپنی جان کو پاک کرلیا) اور "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى"[1] (بامراد ہوا وہ جو پاک ہوگیا)۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ زبان سے تزکیہ کیا جائے مثلاً کوئی عادل شخص کسی کا تزکیہ کرے، یہ تزکیہ اگر خود انسان اپنے بارے میں کرے تو مذموم ہے، اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کیا ہے، "فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ"[2] (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو)، اس سے روکنے کا مقصد تادیب ہے، اس لئے کہ اپنی تعریف آپ کرنا عقل اور شرع دونوں لحاظ سے مذموم ہے، ایک دانا شخص سے پوچھا گیا: وہ کیا چیز ہے جو حق ہونے کے باوجود اچھی نہیں تو اس نے کہا: اپنی تعریف خود کرنا[3]۔

فقہاء کے یہاں صلاح کی نسبت کے لئے تزکیہ یا تعدیل کی تعبیر استعمال ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ دونوں مترادف ہیں[4]۔

باب قضا میں "تزکیہ" کی تعریف تعدیلِ شہود (یعنی گواہوں کو پاکیزہ قرار دینے) سے کی جاتی ہے۔

انسان کے مال کا تزکیہ یہ ہے کہ زکاۃ کی واجب مقدار مال سے نکال دی جائے۔

(۱) سورۂ اعلیٰ/ ۱۴۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۲۔

(۳) المفردات فی غریب القرآن/ص ۲۱۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۴) تبصرۃ الحکام ہامش فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۶، البدائع ۶/ ۲۷۰۔

"جرح" تزکیہ کی ضد ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: "جسم کو کاٹنا"، اسی سے لوگ بولتے ہیں: "جرحه بلسانه جرحاً" اس نے اس کو اپنی زبان سے مجروح کیا، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کا عیب بیان کرے اور اس کی مذمت کرے، اسی سے ہے: "جرحت الشاهد أو الراوي" یعنی میں نے شاہد (گواہ) یا راوی کے تعلق سے ایسی باتیں ظاہر کیں جن کی وجہ سے اس کی شہادت یا روایت رد ہوسکتی ہے[1]۔

گواہوں کے بارے میں تحقیق وتفتیش کے لئے جو شخص مقرر کیا جاتا ہے اس کو فقہاء "مزکی" کہتے ہیں، حالانکہ درحقیقت وہ جرح اور تزکیہ دونوں کرتا ہے، لیکن ان میں سے بہتر وصف کے ساتھ اس کا نام رکھ دیا گیا۔

تزکیہ کا حکم:

۲- امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ظاہری عدالت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، الا یہ کہ فریق مخالف شاہد کی عدالت پر اعتراض کرے، امام ابوحنیفہ نے حدود اور قصاص کا استثناء کیا ہے، ان کے نزدیک ان دونوں معاملات میں تزکیہ واجب ہے، چاہے فریق مخالف اعتراض نہ کرے۔

مذکورہ روایت میں امام احمد کے نزدیک اس باب میں حد اور مال برابر ہیں۔

امام مالک، امام ابو یوسف، امام محمد اور شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ تمام معاملات میں تزکیہ واجب ہے، لیکن یہ اس صورت کے ساتھ مشروط ہے جبکہ قاضی گواہوں کے حال سے واقف نہ ہو، اگر قاضی گواہوں کی عدالت کے بارے میں جانتا ہو تو

(۱) معین الحکام/ ۱۰۴، ۱۰۵، المصباح۔

تزکیہ کی حاجت نہیں اور اگر جانتا ہو کہ یہ مجروح ہیں تو ان کی شہادت رد کردے گا، تمام فقہاء کی یہی رائے ہے۔

۳- پہلی رائے کے قائلین نے ظاہر عدالت کے مطابق فیصلہ کے جواز پر حضرت عمرؓ کے قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا: "المسلمون عدول بعضهم علی بعض" (تمام مسلمان ایک دوسرے کے حق میں عادل ہیں)، دوسری دلیل یہ ہے: "أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فشهد برؤية الهلال، فقال له النبي ﷺ أتشهد ألا إله إلا الله؟ فقال: نعم، فقال: أتشهد أني رسول الله؟ فقال: نعم فصام وأمر الناس بالصيام"[1] (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور رویت ہلال کی شہادت دی، تو آپ ﷺ نے اس سے پوچھا: کیا تم اس کی شہادت دیتے ہو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں؟ تو اس نے کہا: ہاں، پھر آپ نے پوچھا: کیا تم شہادت دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ تو اس نے عرض کیا: ہاں، پھر آپ ﷺ نے روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی روزہ کا حکم دیا)۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ عدالت ایک امر خفی ہے جس کا سبب خوف الٰہی ہے، اور اس کی دلیل اسلام ہے، اس لئے اسلام اگر موجود ہو تو کافی ہے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے۔

امام ابوحنیفہؒ نے حدود وقصاص کا استثناء کیا ہے، دوسرا فریق گواہ پر جرح نہ کرے تب بھی انہوں نے تزکیہ کو لازم قرار دیا ہے، کیونکہ حدود وقصاص کی بنیاد احتیاط پر ہے جو شبہات کی بناپر ساقط ہو جاتی ہیں، دیگر امور کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

جو لوگ ہر معاملے میں تزکیہ کو واجب کہتے ہیں ان کا استدلال اس آیت سے ہے: "مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ"[1] (ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو) اور اس کے پسندیدہ ہونے کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہم اس کے بارے میں تحقیق حال نہ کرلیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ عدالت شرط ہے، اس لئے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے، جس طرح کہ اسلام کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور جیسا کہ اگر دوسرا فریق گواہ پر جرح کرے تو اس کی تحقیق ضروری ہوتی ہے۔

رہا مسلمان اعرابی کا معاملہ تو وہ صحابی رسول تھے اور ان کی عدالت تو خود خدا تعالیٰ کی تحسین وتعریف کی بناپر ثابت ہے، اس لئے کہ جس شخص نے زمانۂ نبوت میں صحبت نبوی اور دین اسلام کی خاطر اپنا دین ومذہب چھوڑ دیا، اس کی عدالت ثابت شدہ ہے۔

نیز حضرت عمرؓ کا ایک اثر منقول ہے کہ ان کے پاس دو گواہ لائے گئے، تو حضرت عمرؓ نے ان دونوں سے کہا کہ میں تم دونوں سے واقف نہیں ہوں، لیکن میری عدم واقفیت سے کوئی فرق نہیں پڑتا، جاؤ کسی ایسے شخص کو لے آؤ جو تم دونوں کے بارے میں بتائے، چنانچہ وہ دونوں ایک شخص کو لے کر حاضر ہوئے، تو حضرت عمرؓ نے اس شخص سے پوچھا کہ کیا تم ان دونوں کو جانتے ہو؟ اس شخص نے کہا: ہاں! حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ کیا کسی سفر میں ان کے ساتھ رہے ہو جس میں انسان کے اوصاف ظاہر ہوتے ہیں؟ اس نے کہا: نہیں، پھر حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا: کیا تم نے ان کے ساتھ درہم ودینار کا کوئی مالی معاملہ کیا جو رشتوں اور تعلقات کو کاٹ دیتا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، پھر حضرت عمرؓ نے پوچھا: کیا تم کبھی اس کے پڑوس میں رہے ہو جس میں تم کو اس کی صبح وشام دیکھنے کا موقع ملا ہو؟ اس نے کہا: نہیں، تو

---

(۱) حدیث: "أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فشهد برؤية الهلال......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۷، ۵۷ طبع الحلبی) اور نسائی (۴/ ۱۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ترمذی اور نسائی نے اس کو مرسل قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

حضرت عمرؓ نے اس سے کہا: عزیزم! پھر تم ان دونوں کو نہیں جانتے، (اور ان دونوں سے کہا): جاؤ کسی ایسے شخص کو لاؤ جو تم دونوں کو پہچانتا ہو۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ سوال و جواب اس بات کی دلیل ہے کہ بلا تعارف شہادت معتبر نہیں [۱]۔

۴- علماء حنفیہ کا خیال ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف حقیقی نہیں بلکہ یہ اختلاف عصر وزمان کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے عہد میں لوگ اہل خیر اور ارباب صلاح تھے، کیونکہ وہ تابعین کا زمانہ تھا، اور اس دور کے لوگوں کے لئے نبی کریم ﷺ نے خیریت کی شہادت دی ہے، ارشاد فرمایا: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء من بعدهم قوم تسبق شهادتهم أيمانهم، وأيمانهم شهادتهم" [۲] (سب سے بہتر لوگ میرے زمانے کے ہیں، پھر وہ لوگ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر وہ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر ان کے بعد ایسے لوگ آئیں گے جن کی گواہی ان کی قسموں سے پہلے اور ان کی قسمیں ان کی گواہیوں سے پہلے ہوا کریں گی)۔

غرض ان کے وقت میں صلاح و درستگی کا غلبہ تھا، اس لئے لوگوں کے پوشیدہ احوال کی تحقیق کی حاجت نہ تھی، لیکن پھر زمانہ تبدیل ہوا، اور صاحبین کے دور میں فساد پھیل گیا، اس لئے عدالت کے بارے میں تحقیق کی حاجت پڑی، مگر بعض علماء نے اس اختلاف کو حقیقی قرار دیا ہے [۳]۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۰، ابن عابدین ۴/ ۵۷، تبصرة الحکام ۱/ ۲۵۶، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۳، ۶۴۔
(۲) حدیث: "خير القرون قرني......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔
(۳) البدائع ۶/ ۲۷۰، المغنی ۹/ ۶۴، معین الحکام رص ۱۰۳۔

سقوط تزکیہ کی صورتیں:

۵- اسماعیل بن حماد امام ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چار گواہوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق نہیں کی جائے گی: تہمت کو رد کرنے کی گواہی دینے والے دونوں کے گواہ، علانیہ تعدیل کے گواہ، مسافر کے گواہ، اشخاص کے گواہ [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ شاہد جو عدالت کے حق میں نمایاں ہو یعنی اپنی عدالت کے لحاظ سے اپنے ہم عصروں سے فائق ہو، اگر اس کو مدعا علیہ سے عداوت نہ ہو تو اس کی شہادت کے بارے میں کوئی عذر قابل قبول نہ ہوگا، البتہ عداوت یا اسی طرح قرابت کی صورتوں میں عذر قابل قبول ہوگا۔

اسی کی ایک صورت یہ ہے کہ فیصلہ جس کے خلاف صادر ہوا گر اس کی جانب سے اس کے خلاف گواہی دینے والے کو کچھ اندیشہ ہو تو اس کے خلاف شہادت کے باب میں اس کا عذر قابل قبول نہ ہوگا [۲]۔

صاحب "المغنی" نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ بظاہر علامات خیر رکھنے والوں کی شہادت قبول کی جائے گی، اس کی صورت یہ ہے کہ دو مسافروں نے حاکم کے پاس آکر شہادت دی جن کو حاکم نہیں پہچانتا تو اگر ان میں خیر کی علامت دیکھے تو ان کی گواہی قبول کرے گا، کیونکہ ان دونوں کی عدالت کی تحقیق ممکن نہیں ہے تو اس صورت میں شہادت قبول کرنے سے توقف کرنے سے حقوق ضائع ہوں گے، اس لئے ان دونوں کے حق میں محض اچھی علامات ہی پر مدار رکھنا واجب ہے [۳]۔

(۱) معین الحکام رص ۱۰۶۔
(۲) الخرشی ۷/ ۱۵۹۔
(۳) المغنی ۹/ ۷۰۔

اس کا معنی یہ ہے کہ مذکورہ گواہوں کے نام مدعاعلیہ کونہیں بتائے جائیں گے، کہ ان کا تزکیہ یا ان پر جرح کر سکے، بلکہ مذکورہ بالا وجوہ سے بلاتزکیہ ان کی شہادت کے مطابق فیصلہ کردیا جائے گا۔

تزکیہ کی اقسام:

۶ -تزکیہ کی دوقسمیں ہیں: تزکیۂ سر (خفیہ) اور تزکیۂ علانیہ۔

گواہوں کے احوال کی خفیہ تحقیق وتفتیش کے لئے قاضی کو چاہئے کہ ایسے شخص کا انتخاب کرے جو لوگوں میں حد درجہ قابل اعتماد، دیانتدار، متقی، بہت زیادہ سمجھدار، باخبر اور صاحب تمیز ہو، اس کو گواہوں کے بارے میں تحقیق کی ذمہ داری دے گا، اس لئے کہ قاضی عدالت کے بارے میں تحقیق کا ذمہ دار بنایا گیا ہے، اس لئے اس معاملے میں اس پر حد درجہ احتیاط لازم ہے، مذکورہ اوصاف کے حامل کسی شخص کا انتخاب کرنے کے بعد قاضی ایک رقعہ پر متعلقہ تمام گواہوں کے نام، نسب، قبائل، مقام، نماز پڑھنے کی جگہ اور ہر ایسی چیز تحریر کردے جس سے وہ دوسروں سے ممتاز ہوجائیں، ان کی پہچان میں کوئی شبہ باقی نہ رہے، اس لئے کہ کبھی ایک ہی نام اور صفت کے کئی لوگ ہوتے ہیں، پرچہ پر یہ تمام چیزیں لکھنے کے بعد پرچہ سب سے چھپا کر اپنے قابل بھروسہ شخص کے حوالہ کردے جس کی خبر کسی دوسرے کو نہ ہو، تاکہ تفتیش کرنے والے کو دھوکہ نہ ہو، اس کے بعد قاضی کے متعین کردہ تفتیش کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ جانکار لوگوں سے گواہوں کے بارے میں تفتیش حال کرے، اور ان کے پڑوس اور محلّہ کے قابل اعتماد لوگوں سے معلومات حاصل کرے، اسی طرح جس بازار میں ان کے کاروبار یا لین دین کے معاملات چلتے ہوں وہاں والوں سے دریافت کرے۔

علانیہ تفتیش خفیہ تفتیش کے بعد ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی خفیہ تفتیشی عمل کے بعد تفتیش کرنے والے کو بلائے گا تاکہ خود گواہ کے سامنے اس کے احوال پیش کرے۔

خفیہ اور علانیہ دونوں تحقیق ضروری ہے یا ایک کافی ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آج کے دور میں صرف خفیہ تحقیق کافی ہے، اس لئے کہ علانیہ تحقیق میں فتنہ اور مصیبت کا اندیشہ ہے [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ قاضی خفیہ اور علانیہ دونوں تحقیقات کرے، اگر صرف خفیہ تحقیق پر اکتفاء کرے تو بلاشبہ درست ہوگا، جس طرح کہ علانیہ تحقیق پر اکتفاء کرنا راجح قول کے مطابق درست ہے [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خفیہ تحقیق کے بعد قاضی کا بھیجا ہوا امین حاکم سے براہ راست وہ باتیں بتائے گا جو اس نے ان لوگوں سے سنیں جن کے پاس وہ بھیجا گیا، ایک قول یہ ہے کہ جن لوگوں کے پاس تحقیق حال کے لئے بھیجا گیا جو کچھ انہیں قاضی کی طرف سے بھیجے ہوئے امین سے معلوم ہوا اس کو وہ حاکم سے براہ راست بیان کریں گے، ایک رائے یہ بھی ہے کہ محض اس کو لکھ کردے دینا کافی ہے [۳]۔

حنابلہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خفیہ تحقیق کافی ہے [۴]۔

۷ - پھر کیا مزکی (جس کے پاس تزکیہ کی معلومات کے لئے خط بھیجا گیا) کا قول معتبر ہوگا یا ان لوگوں کا جن کو مزکی کے پاس بھیجا گیا ہے، اور جن کو ''اصحاب المسائل'' کہتے ہیں بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ معتبر مزکی کا قول ہے، شافعیہ میں سے شیخین نے بہت سے شافعیہ کے

(۱) معین الحکام ص ۱۰۷۔
(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۰، ۱۷۱۔
(۳) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۷۔
(۴) المغنی ۹/ ۱۵۔

حوالے سے نقل کیا ہے کہ "اصحاب المسائل" کا قول معتبر ہے، ابواسحق کو اس سے اختلاف ہے، ابن الصباغ نے اصحاب المسائل کے قول کو قبول کرنے کے بارے میں یہ عذر پیش کیا ہے کہ اصل کے موجود ہونے کے باوجود "شهادة على الشهادة" کو بوجہ ضرورت قبول کیا گیا (۱)۔

تزکیہ اور جرح کے درمیان تعارض:

۸- تزکیہ اور جرح کے درمیان تعارض کی صورت میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، "معین الحکام" میں "المبسوط" سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر کسی آدمی کو ایک شخص عادل کہے اور دوسرا اس کو مجروح قرار دے تو تفتیش کا عمل دوبارہ کیا جائے گا، یہ امام محمد کی رائے ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک عدالت اور جرح ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، لہذا دونوں مساوی ہوگئے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک جرح اولی ہے، اس لئے کہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک جرح اور تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت ہوجاتی ہے، مگر جرح تعدیل سے مقدم ہے، اس لئے کہ جارح کے جرح کی بنیاد دلیل یعنی معائنہ اور مشاہدہ پر ہوتی ہے، کیونکہ جرح کا سبب کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب ہوتا ہے۔

البتہ اگر کسی آدمی کو ایک شخص مجروح قرار دے اور دو اشخاص اس کو عادل کہیں تو تعدیل مقدم ہے، اور اگر ایک جماعت اس کو عادل کہے اور دو اشخاص اس کو مجروح کہیں تو جرح مقدم ہے، اس لئے کہ دو عدد سے زائد سے ترجیح ثابت نہیں ہوتی ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کسی شخص کو "دو شاہد" عادل کہیں اور دوسرے دو اس پر جرح کریں تو اس سلسلے میں دو اقوال ہیں۔

ایک رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں جو سب سے زیادہ عادل ہو اس کے قول کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کو جمع کرنا محال ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ شہود جرح کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے تعدیل کے گواہوں سے زائد بات بتائی ہے، کیونکہ جرح کا تعلق مخفی معاملے سے ہوتا ہے جس کی اطلاع ہر ایک کو نہیں ہوتی، جبکہ عدالت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

لخمی کے یہاں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں بینہ کا اختلاف ایک ہی مجلس کے کسی فعل کے تعلق سے ہو، مثلاً ایک بینہ کا دعوی ہو کہ اس نے فلاں وقت میں فلاں کام کیا ہے، اور دوسرا بینہ کہتا ہو کہ ایسی بات نہیں ہے تو دونوں میں عادل ترین بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر اختلاف دو متفرق مجلسوں سے متعلق ہو تو شہادت جرح کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اندرونی علم کے لحاظ سے یہ زائد ہے، اور دونوں مجلسوں کے درمیان بُعد ہو تو تاریخ کے اعتبار سے آخری مجلس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ وہ پہلے عادل تھا، پھر فاسق ہوگیا، یا پہلے فاسق تھا پھر تائب اور صالح ہوگیا، الا یہ کہ عین وقت جرح میں ہی بظاہر عادل ہو تو جرح کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس میں زیادتی علم پائی جاتی ہے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک جرح تعدیل پر مقدم ہے، اس لئے کہ جرح میں زیادتی علم پائی جاتی ہے، البتہ اگر تعدیل کرنے والا یوں کہے کہ مجھے سبب جرح کا علم ہے مگر وہ اس سے توبہ کر کے صالح انسان بن چکا ہے، تو جرح کرنے والے کے مقابلے میں اس کا قول مقدم ہوگا (۲)۔

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۴/۳۰۶۔
(۲) معین الحکام ص ۱۰۷۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/۲۵۹۔
(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/۳۰۷۔

حنابلہ کے نقطۂ نظر کے بارے میں صاحب "المغنی" کا بیان ہے کہ کسی مسئلہ میں تحقیق حال کے لئے قاضی کے فرستادہ لوٹ آئیں اور ان میں سے دو عدالت کی خبر دیں تو قاضی اس کی شہادت قبول کرے گا، اور اگر اس کے مجروح ہونے کی خبر دیں تو اس کی شہادت رد کر دے گا، اور اگر ایک شخص عدالت کی خبر دے اور دوسرا جرح کی تو قاضی دوسرے دو اشخاص کو مزید تحقیق کے لئے بھیجے گا، اگر وہ دونوں لوٹ کر تعدیل کی خبر دیں تو بینۂ تعدیل مکمل مانا جائے گا، اور جرح ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کا بینہ مکمل نہیں ہوا، اور اگر دونوں جرح کی خبر دیں تو جرح ثابت ہوگی اور شہادت رد ہو جائے گی، اور اگر ایک جرح کی خبر دے اور دوسرا تعدیل کی تو دونوں بینہ مکمل قرار پائیں گے اور جرح مقدم ہوگی (۱)۔

تزکیہ کا وقت:

۹- تزکیہ کا وقت باتفاق فقہاء شہادت کے بعد ہے، اس سے قبل نہیں (۲)۔

تزکیہ میں قابل قبول تعداد:

۱۰- اس سے قبل گذر چکا ہے کہ تزکیہ کی دو قسمیں ہیں: خفیہ تزکیہ اور علانیہ تزکیہ۔

خفیہ تزکیہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مذہب اور امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ خفیہ تزکیہ میں قاضی ایک شخص کے قول پر بھی اعتماد کر سکتا ہے، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں بلکہ خبر ہے۔

امام مالک کا دوسرا قول اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دو اشخاص ہونا ضروری ہے، علانیہ تحقیق کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور مالکیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ دو شخصوں سے کم کا قول قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شہادت ہے۔

مالکیہ میں ابن کنانہ کا قول ہے کہ تین اشخاص ضروری ہیں، ابن الماجشون سے منقول ہے کہ کسی کے تزکیہ کے لئے کم از کم چار گواہ ضروری ہیں، "الواضحہ" میں ابن حبیب کہتے ہیں کہ تزکیہ کئی طرح کا ہوتا ہے، ایک سے بھی ہوتا ہے اور دو اور جماعت سے بھی، معیار متعلقہ معاملے میں مطلوبہ شرائط کے مطابق حاکم کی صوابدید ہے۔

المتیطی کہتے ہیں کہ گواہ جتنے زیادہ ہوں بہتر ہے، الا یہ کہ تزکیہ کسی ایسے شاہد سے متعلق ہو جس نے زنا کی شہادت دی ہو، تو اس صورت کے بارے میں مطرف نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اس معاملہ میں چار شخص ہی تزکیہ کریں گے (۱)۔

تزکیہ کے لئے قابل قبول افراد:

۱۱- حنفیہ کے علاوہ تمام مذاہب کے فقہاء کا خیال یہ ہے کہ تزکیہ کے شاہد کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ لائق وفائق، ناقد اور ذہین شخص ہو، جس کی عقل میں کوئی نقص نہ ہو، اور جو شرائط تعدیل سے ناواقف نہ ہو، ابلہ، بیوقوف اور شرائط تعدیل سے ناواقف شخص کی جانب سے تزکیہ قابل قبول نہیں ہے، چاہے فی نفسہ وہ عادل ہو اور دیگر امور میں قابل قبول شخص ہو، اسی طرح ایسے شخص کا قول بھی قابل قبول نہیں ہے جو ہر مسلمان کو عادل ہی سمجھتا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ خفیہ تحقیق میں اولاد کے لئے اس کے باپ کی تعدیل بلکہ ہر ذی رحم محرم کی تعدیل

---

(۱) المغنی ۹/ ۶۵، ۶۶ طبع ریاض۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۷، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۳۔

(۱) معین الحکام ص ۱۰۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۶، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

معتبر ہے، اس لئے کہ خفیہ تعدیل شہادت نہیں ہے۔

امام محمد کی رائے میں یہ شہادت ہے، اس لئے دو شخصوں کی شہادت ضروری ہے۔

۱۲- حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کی تعدیل شوہر یا دوسرے شخص کے حق میں معتبر ہے، جبکہ عورت باہر نکلتی ہو، (پردہ نشین نہ ہو) لوگوں سے ملتی جلتی اور معاملات کرتی ہو، اس لئے کہ اس کو لوگوں کے بارے میں اطلاع ہوگی اور اس سے پوچھ کچھ مفید ثابت ہوگی، ان کی رائے میں خفیہ تزکیہ نابینا، نابالغ اور "محدود فی القذف" اشخاص کی جانب سے بھی درست ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کا تزکیہ نہ مردوں کے حق میں مقبول ہے اور نہ عورتوں کے حق میں، ابن رشد کہتے ہیں کہ تزکیہ کے لئے عدالت میں اپنے ہم سروں سے فائق ہونا شرط ہے، اور یہ صفت مردوں کے ساتھ خاص ہے، ابن رشد کے بقول بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ عورتیں مردوں کا تزکیہ صرف اس وقت کرسکتی ہیں جب مردان امور میں شہادت دیں جن میں عورتوں کی شہادت جائز ہے، "المبسوط" میں ابن الماجشون اور ابن نافع کی رائے یہی ہے، قیاس یہ ہے کہ عورتوں کا تزکیہ عورتوں کے لئے درست ہے[1]۔

مدعا علیہ کی جانب سے شاہد کا تزکیہ:

۱۳- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مدعا علیہ مدعی کے گواہوں کی تعدیل کرے، مثلاً یوں کہے کہ یہ لوگ اپنی گواہی میں سچے ہیں، یا یوں کہے کہ یہ لوگ اپنی شہادت میں عادل ہیں، تو اس کے اقرار کی بناپر اس کے خلاف مال کا فیصلہ کیا جائے گا، نہ کہ شہادت کی بنیاد پر، اس لئے کہ یہ تعدیل اس کی جانب سے مال کا اقرار ہے۔

اور اگر صرف اتنا کہے کہ یہ لوگ عادل ہیں، اور اس سے زیادہ کچھ نہ بولے تو جامع صغیر میں ذکر کیا گیا ہے کہ یہ تعدیل درست نہیں، اس لئے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کا خیال ہے کہ مدعی علیہ اپنے انکار میں ظالم اور جھوٹا ہے، اس لئے اس کا تزکیہ صحیح نہیں۔

"کتاب التزکیہ" میں ہے کہ مدعا علیہ اگر تعدیل کا اہل ہو تو اس کی تعدیل درست ہے، اس لئے کہ مدعا علیہ کی تعدیل بمنزلہ مزکی کی تعدیل کے ہے، اور اس کا اقرار کرنا شاہد کے عادل ہونے کا اپنے اوپر وجوب حق کا قطعی اقرار نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ مدعا علیہ اگر شاہد کی عدالت کا اقرار کرے تو قاضی اس اقرار کے مطابق فیصلہ کرے گا، چاہے اس کی معلومات اس سے مختلف ہوں، اس لئے کہ اس کی جانب سے گواہ کی عدالت کا اقرار گویا حق کا اقرار ہے، اگر چہ کوئی بینہ شاہد کی عدالت کے خلاف گواہی دے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا معاملہ یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس کسی مجہول الحال شخص نے گواہی دی، اس پر مدعا علیہ نے کہا کہ یہ عادل ہے، تو شافعیہ کے نزدیک اس سلسلے میں دو اقوال ہیں، اور حنابلہ کے یہاں بھی یہ دونوں رائیں ملتی ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ زیادہ صحیح رائے کے مطابق تعدیل کے باب میں مدعا علیہ کا یہ کہنا کافی نہیں کہ یہ عادل ہے، مگر میرے خلاف شہادت دینے میں اس نے غلطی کی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے حق میں کافی ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کا اعتراف کیا جس کا ثبوت اگر بینہ سے ہوتا تو اس کے

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۵، معین الحکام ۱۰۶، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۳، ۶۴۔

(۱) معین الحکام ص/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۱۵۹۔

خلاف فیصلہ کردیا جاتا[1]۔

حنابلہ کے یہاں بھی یہ دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

پہلی رائے: یہ ہے کہ حاکم پر اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا لازم ہے، اس لئے کہ شاہد کی عدالت کے بارے میں تحقیق مدعاعلیہ کے حق کے لئے ہوتی ہے، اور اس نے اس کی عدالت کا خود ہی اعتراف کرلیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس کی عدالت کا اقرار کیا تو گویا ایسی چیز کا اقرار کرلیا ہے جس کی وجہ سے اس کے خلاف مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا ضروری ہوجاتا ہے، اس لئے اس کے دیگر اقراروں کی طرح اس اقرار پر بھی عمل کیا جائے گا۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ جائز نہیں، اس لئے کہ اس کے مطابق فیصلہ کرنا گویا اس کی تعدیل کرنا ہے، اور تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، دوسرے اس لئے کہ شاہد کے حق میں عدالت کا اعتبار حق خداوندی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مدعاعلیہ کسی فاسق کے قول کے مطابق اپنے خلاف فیصلہ پر راضی بھی ہوجائے تو بھی فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے خلاف فیصلہ شاہد کو عادل مانتے ہوئے کیا جائے، یا عادل نہ مانتے ہوئے بھی فیصلہ کردیا جائے، عادل مان کر فیصلہ کا قول درست نہیں، اس لئے کہ تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، اور تعدیل کی نفی کے ساتھ بھی فیصلہ درست نہیں، اس لئے کہ غیر عادل کی شہادت پر فیصلہ کرنا جائز نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ جس گواہ کا فسق ظاہر وثابت ہوجائے، اس کی گواہی پر فیصلہ درست نہیں ہوتا، اور اگر پہلا حال تسلیم کرلیں اور اس کو عادل مان کر فیصلہ کا جواز ثابت کریں، تو اس کی تعدیل مدعاعلیہ کے علاوہ کسی دوسرے کے حق میں ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ تعدیل کا کوئی بینہ

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۴/۳۰۷۔

موجود نہیں ہے، فیصلہ تو محض مدعاعلیہ کے اقرار کی بناپر شرائط فیصلہ کے پائے جانے کی وجہ سے کیا گیا ہے، اور کسی کا اقرار صرف اس کے اپنے حق میں معتبر ہوسکتا ہے، دوسرے کے حق میں نہیں، جس طرح کہ کوئی شخص اگر کسی حق کا اپنے اوپر اور دوسرے کے اوپر اقرار کرے تو یہ حق صرف اس کے حق میں ثابت ہوگا، دوسرے کے حق میں نہیں[1]۔

تزکیہ کی تجدید:

۱۴ - امام احمد فرماتے ہیں کہ قاضی کو چاہئے کہ گواہوں کے بارے میں ہر تھوڑی مدت پر تحقیق کرلے، اس لئے کہ انسان کے احوال میں تغیرات آتے رہتے ہیں، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے یا واجب؟ اس سلسلے میں دو رائیں پائی جاتی ہیں:

ایک رائے: یہ ہے کہ یہ مستحب ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جو چیز جس طرح تھی اسی حال میں باقی مانی جائے گی، اس لئے اس کی عدالت زائل نہ ہوگی، جب تک کہ جرح ثابت نہ ہوجائے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ جب بھی اتنی مدت گذر جائے جس میں عام طور پر حالات بدل جاتے ہیں تو تحقیق ضروری ہے، اس لئے کہ عیب پیدا ہونے کا امکان ہے، اور یہ مدت حاکم کی صوابدید پر موقوف ہے۔

اصحاب شافعی کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں[2]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس گواہوں کی عدالت ثابت ہوجائے، اور پھر وہی گواہ کسی دوسرے معاملے میں شہادت دیں تو اس کی تعدیل کی تحقیق نہیں کرے گا، بشرطیکہ قریبی مدت میں یہ

(۱) المغنی ۹/۶۶، ۶۷۔
(۲) المغنی ۹/۷۱۔

دوسرا واقعہ پیش آیا ہو، ورنہ ان کے بارے میں تحقیق کرے گا۔

دونوں مدتوں کے درمیان حد فاصل کے بارے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ قریبی مدت کی حد چھ ماہ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ قاضی کی رائے پر محول ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر تزکیہ شدہ شخص اپنی سابقہ شہادت کی تاریخ سے ایک سال گذرنے سے قبل دوبارہ شہادت دے اور اس کا حال مجہول ہو اور اس کی تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ نہ ہو اور دوسری شہادت کے وقت اس کی تعدیل کرنے والا کوئی موجود ہو، تو اس سلسلے میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں:

ایک قول وہ ہے جسے اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ تزکیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسرا قول سحنون کا ہے کہ تزکیہ کی ضرورت ہے۔

اگر اخیر کی تینوں قیود میں سے کوئی قید نہ پائی جائے مثلاً اس کا حال مجہول نہ ہو، یا اس کی تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو یا دوبارہ تعدیل کرنے والا کوئی موجود نہ ہو تو دوبارہ تزکیہ کی حاجت نہیں ہے، سابقہ تزکیہ ہی کافی ہے، اس پر مالکیہ کا اتفاق ہے، البتہ اگر پہلی قید مفقود ہو مثلاً پورے ایک سال کے بعد مجہول الحال شہادت دے، اور اس کا تزکیہ بہت لوگوں نے اس سے قبل نہ کیا ہو، تو بالاتفاق دوبارہ تزکیہ کی ضرورت ہے (۲)۔

اسباب جرح وتعدیل کا بیان:

۱۵ - امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ جرح مطلق قبول کی جائے گی، مثلاً اس طرح شہادت دے کہ یہ فاسق ہے، یا یہ کہ یہ عادل نہیں ہے،

امام احمد سے بھی اسی طرح منقول ہے، اس لئے کہ تعدیل علی الاطلاق قبول کی جاتی ہے، تو اسی طرح جرح بھی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ سبب کی صراحت کبھی خود جرح کرنے والے کو فاسق بناسکتی ہے، بلکہ بعض حالات میں اس پر حد بھی واجب ہوسکتی ہے، مثلاً کوئی کسی کے خلاف زنا کی شہادت دے تو یہ جرح خود جرح کرنے والے کے لئے جرح بن جائے گی، اور اس کی شہادت باطل ہوجائے گی، اور جس کو اس نے مجروح قرار دیا ہے وہ مجروح نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سبب جرح کا ذکر ضروری ہے، اس لئے کہ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے، برخلاف سبب تعدیل کے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے، جو حضرات سبب جرح کا ذکر شرط قرار دیتے ہیں ان کا استدلال اس سے ہے کہ اسباب جرح میں لوگوں کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً نبیذ پینے والے کے بارے میں اختلاف ہے، اس لئے ضروری ہے کہ مطلق جرح قبول نہ کی جائے، تاکہ شاہد کسی ایسے سبب کی بناپر مجروح نہ ہو جس کو قاضی جرح نہیں سمجھتا، دوسری دلیل یہ ہے کہ جرح اصلی حالت سے (دوسری حالت کی طرف آدمی کو) منتقل کردیتی ہے، کیونکہ مسلمانوں کے لئے اصل حالتِ عدالت ہے، اور جرح اس سے منقول صورت حال کا نام ہے، اس لئے حالت اصلیہ سے خارج کرنے والے سبب کا علم ضروری ہے، تاکہ جارح اپنے خیال کے مطابق حالت عدالت سے کسی ایسے سبب سے خارج نہ کردے جس کو خود حاکم منتقل کرنے والا نہ سمجھتا ہو (۱)۔

گواہانِ دعوی وگواہانِ تزکیہ کے درمیان فرق:

۱۶ - گواہان دعوی اور گواہان تزکیہ کے درمیان بعض امور میں

(۱) معین الحکام رص ۱۰۶، شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۳/ ۴۲، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف بغداد۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷۱۔

(۱) معین الحکام رص ۱۰۵، المغنی ۹/ ۶۸، ۶۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۵۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۷۔

اختلاف پایا جاتا ہے اور بعض میں اتفاق، دونوں گواہ فی الجملہ عقل کامل، ضبط، ولایت، عدالت، بصارت وگویائی کی شرائط میں متفق ہیں، اسی طرح شاہد "محدود فی القذف" (تہمت کی وجہ سے حد لگایا ہوا) نہ ہو، قبول شہادت سے مانع قرابت موجود نہ ہو اور شاہد کو شہادت سے کوئی نفع نہ ہو، یہ شرائط فی الجملہ ہیں، اس لئے کہ ہر مذہب میں کچھ جداگانہ تفصیل موجود ہے، یہ حکم علانیہ تزکیہ کے بارے میں ہے، خفیہ تزکیہ میں قبولیت شہادت کی شرائط کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے، اور اسی سے خفیہ تزکیہ کے گواہ اور قاضی کے روبرو شہادت کا فرق جانا جا سکتا ہے۔

شہود دعوی اور شہود تزکیہ میں نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ علانیہ تزکیہ کے شاہد کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عدالت ودیانت میں اپنے ہم سروں سے فائق، ذہین اور ہوشیار ہو، جس کو دھوکہ نہ دیا جا سکے اور نہ اس کی غفلت سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

امام محمد بن الحسن "نوادر" میں فرماتے ہیں کہ کتنے لوگ ایسے ہیں جن کی شہادت میرے نزدیک قابل قبول ہے، مگر میں ان کی تعدیل قبول نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ سنی ہوئی چیز کو اچھی طرح بیان تو کر سکتے ہیں مگر تعدیل اچھی طرح نہیں کر سکتے (۱)۔

کتب مالکیہ میں کتاب "المتیطیة" میں ہے کہ تزکیہ کے گواہوں اور حقوق کے گواہوں میں فرق ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ کبھی انسان کی شہادت جائز ہوتی ہے اور اس کی تعدیل جائز نہیں ہوتی، تعدیل صرف جانکار شخص ہی کی جانب سے درست ہے۔

سحنون کہتے ہیں کہ تعدیل صرف عادل، انتہائی لائق وفائق اور ذہین ترین شخص کی جانب سے درست ہے، جس کو دھوکہ نہ دیا جا سکے، اور نہ اس کو بھٹکایا جا سکے، اکثر اصحاب مالکیہ کا یہی خیال ہے، اور اسی

(۱) معین الحکام ص ۱۰۶۔

پر عمل جاری ہے، امام مالک سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ تزکیہ کے گواہ دیگر حقوق کے گواہوں کی طرح ہیں (۱)۔

۱۷- اسی کے مثل شافعیہ کا قول بھی ہے کہ مزکی کے لئے وہی شرائط ہیں جو شاہد کے لئے ہیں، اس میں دو شرطوں کا اضافہ کیا گیا ہے:

ایک شرط یہ ہے کہ شاہد کو اسباب جرح وتعدیل کا علم ہو، اس لئے کہ وہ ان دونوں چیزوں کی شہادت دیتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس کی تعدیل یا جرح کرے اس کے ذاتی احوال کی بھی خبر رکھے اس کے ساتھ رہ کر یا اس کے پڑوس میں رہ کر یا اس کے ساتھ معاملہ کر کے، تاکہ ان کے ذریعہ وہ تعدیل یا جرح کر سکے (۲)۔

حنابلہ کا کلام بھی اس سے الگ نہیں ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ تعدیل صرف انہی حضرات کی جانب سے درست ہے جن کو باطنی احوال کا علم ہو اور جو پرانی ملاقات اور واقفیت رکھتے ہوں، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ اپنی خوبیاں ظاہر کرتے ہیں اور کمزوریاں چھپا لیتے ہیں، اس لئے اگر انسان اندرونی طور پر پوری طرح باخبر نہ ہو تو ظاہری خوبیوں سے دھوکہ کھا سکتا ہے، حالانکہ فی الواقع وہ فاسق ہوگا (۳)۔

ذمی گواہوں کا تزکیہ خود ذمیوں کی جانب سے:

۱۸- اگر ذمی کسی مسلم قاضی کی عدالت میں اپنا مقدمہ دائر کریں اور اس سے اپنی باہمی نزاع کے فیصلہ کی درخواست کریں اور مدعی اپنے ذمی مدعا علیہ کے خلاف اپنا ذمی گواہ پیش کرے، تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ذمی گواہ کا تزکیہ یہ ہے کہ وہ اپنے دین، اپنی زبان وہاتھ کے

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۲۵۵۔
(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/۳۰۷۔
(۳) المغنی ۹/۶۸، ۶۹۔

سلسلہ میں امانت دار ہو اور بیدار مغز ہو، اگر مسلمان اس سے واقف نہ ہوں تو خود ذمیوں کے قابل اعتماد اور عادل اشخاص سے اس کے بارے میں تحقیق کریں گے[1]۔

دیگر مذاہب میں ذمیوں کے تزکیہ کے بارے میں کوئی حکم نہیں مل سکا۔

مزکی اگر اپنے تزکیہ سے رجوع کرلے:

۱۹ - امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والے اگر گواہوں سے متعلق اپنے تزکیہ سے رجوع کرلیں، مثلاً یوں کہیں کہ گواہ غلام یا مجوس ہیں، اور یہ جاننے کے باوجود ہم نے اس کا تزکیہ کیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دیت تزکیہ کرنے والوں پر واجب ہوگی، البتہ ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا اگر زنا میں مبتلا شخص صاحب احصان ہو اور ان کی گواہی کی وجہ سے اس کو رجم کیا گیا ہو۔

صاحبین کہتے ہیں کہ ان سے قصاص لیا جائے گا، البتہ اگر وہ یہ کہیں کہ ہم سے تزکیہ میں غلطی ہوئی، تو ان پر کچھ واجب نہ ہوگا بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب تزکیہ کرنے والے یہ کہیں کہ گواہ آزاد ہیں، اور وہ غلام ثابت ہوں، لیکن اگر وہ یہ کہیں کہ یہ عادل ہیں پھر وہ غلام ظاہر ہوں تو تزکیہ کرنے والے بالاجماع ضامن نہ ہوں گے، اس لئے کہ کبھی غلام بھی عادل ہوتا ہے[2]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر زنا یا قتل عمد کے گواہوں کا مزکی مشہود علیہ کے رجم یا قصاص میں قتل کئے جانے کے بعد اپنے تزکیہ سے رجوع کرے تو مزکی پر دیت وغیرہ کوئی چیز بطور تاوان واجب نہ ہوگی، خواہ اصل گواہ رجوع کریں یا نہ کریں[1]۔

شافعیہ کے نزدیک ان کے قول اصح کے مطابق رجوع کرنے والے مزکی سے قصاص اور ضمان متعلق ہوگا، اس لئے کہ اس نے قاضی کو ایسا فیصلہ کرنے پر مجبور کیا جو قتل کا سبب بنا۔

ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ ضمان اور قصاص متعلق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے مدعا علیہ سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے، اس نے تو صرف شاہد کی تعریف کی ہے، اور فیصلہ کا تعلق شاہد سے ہے، تو یہ ایسا ہے جیسے کسی نے مقتول کو پکڑ رکھا ہو، اور کسی دوسرے نے اس کو قتل کردیا (اس صورت میں قصاص صرف قاتل پر ہوگا، پکڑنے والے پر نہیں)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے ضمان تو متعلق ہوگا مگر قصاص نہیں، قفال کہتے ہیں کہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ دونوں تزکیہ کرنے والے کہیں کہ ہم کو گواہوں کے کذب کا علم تھا، لیکن اگر وہ کہیں کہ ہم کو ان کے فسق کا علم تھا تو ان پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ فسق کے باوجود صادق ہوسکتے ہیں، امام (جوینی) نے اختلاف کو دونوں حالتوں سے متعلق قرار دیا ہے[2]۔

حنابلہ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے اگر تزکیہ سے رجوع کریں تو وہ ضامن ہوں گے، اس لئے کہ وہ حکم ناحق کا سبب بنے ہیں تو ضامن ہوں گے، جیسا کہ شہود احصان کے رجوع کرنے کی صورت میں حکم ہے[3]۔

گواہوں میں ایک دوسرے کے تزکیہ کا حکم:

۲۰ - حنفیہ کے نزدیک قول اصح کے مطابق دو گواہوں میں سے ایک کا تزکیہ اپنے ساتھی کے لئے درست ہے، اس لئے کہ عادل شخص اس

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۹۸۔

(۱) التاج والاکلیل ۶/ ۲۴۵۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۹۸ طبع المکتب الاسلامی۔
(۳) الکافی ۳/ ۵۱۶، طبع المکتب الاسلامی۔

جیسے معاملہ میں متہم نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس میں یہ فائدہ ہے کہ اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ ہوگا، لیکن عادل شخص اس تعدیل میں متہم نہیں ہوگا، جس طرح کہ خود اپنی شہادت کے باب میں وہ متہم نہیں ہے، ''فتح القدیر'' میں بعض لوگوں کا قول نقل کیا گیا ہے کہ تزکیہ جائز نہیں، اس لئے کہ وہ متہم ہے، کیونکہ اپنے ساتھی کی تعدیل کی بنا پر اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ صادر ہوگا، لیکن صحیح اوپر والا قول ہے، اس لئے کہ اس کی شہادت سے صرف یہ فائدہ ہے کہ اس کے مطابق فیصلہ ہوگا تو جس طرح شریعت نے اس کی عدالت کی وجہ سے اس کو مانع نہیں قرار دیا ہے، اسی طرح اپنے ساتھی گواہ کی تعدیل بھی مانع نہ ہوگی [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک شاہد اپنے ساتھ کے شاہد کا تزکیہ نہیں کرے گا، اور نہ اس حق میں اس کے ساتھ اس کی شہادت مقبول ہوگی، اگر اس کے بعد ایک جماعت شہادت دے تو سحنون نے اجازت دی ہے کہ ہر جماعت دوسری جماعت کا تزکیہ کرے، یہ ان کے نزدیک بمنزلہ اس حکم کے ہوجائے گا جبکہ دونوں جماعتیں دو مختلف حق میں شہادت دیں، ان سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، چاہے دونوں دو مختلف حق میں شہادت دیں [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک دو گواہوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے تزکیہ کرنا درست نہیں، ایک ضعیف قول جواز کا بھی ہے [۳]۔

تزکیۂ مزکّی شاہد کے روبرو ہوگا:

۲۱- جو تزکیہ شرط کے مطابق ہونے پر قابل قبول ہے وہ ایسا تزکیہ ہے جو شاہد کے روبرو ہو، مگر یہ حکم صرف علانیہ تزکیہ کا ہے، اس کا

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۹۴۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۸۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۷۲، المغنی ۱/ ۶۳، ۶۷۔

طریقہ یہ ہے کہ قاضی مزکی کو گواہوں کی خفیہ تحقیقات کے بعد طلب کرے گا، تاکہ قاضی کے سامنے ان کی تعدیل کرے، اور گواہوں کی طرف اشارہ کرکے کہے گا کہ یہ میرے نزدیک عادل ہیں، یہ اس لئے تاکہ کسی قسم کا التباس نہ رہے، اور اس بارے میں کسی ردوبدل اور جعل سازی سے بچا جاسکے۔

ابن فرحون کہتے ہیں کہ اگر قاضی شاہد کو نہ جانتا ہو تو تزکیہ قاضی کے سامنے ہی کیا جائے گا، اور اگر مزکی (تزکیہ کرنے والا) عدالت وتجرح کے اسباب ووجوہ سے واقف ہو تو قاضی کے لئے مزکی سے عدالت وتجرح کی وضاحت پوچھنا ضروری نہیں [۱]۔

حنابلہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ گواہوں کے سامنے دوبارہ مزکی سے پوچھا جائے گا اور وہ ان کی ذات کی طرف اشارہ کرے گا [۲]۔

تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ میں مدعا علیہ کو اعتراض کا موقع دینا:

۲۲- کیا قاضی پر لازم ہے کہ گواہ کے مزکی کے بارے میں مدعا علیہ کو اپنی جانب سے یا اس کے مطالبہ پر اعتراض کا موقع دے؟ یا بالکل موقع اعتراض نہ دے؟

حنفیہ کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ مدعا علیہ کو اس سلسلے میں موقع اعتراض نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک آج کے حالات میں خفیہ تحقیق کرلینا کافی ہے، کیونکہ علانیہ تحقیق وتزکیہ میں فتنہ کا اندیشہ ہے [۳]۔

(۱) معین الحکام ص/ ۱۰۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۶، الروضہ ۱۱/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۳۔
(۲) المغنی ۱۰/ ۶۰ مکتبۃ القاہرہ، الانصاف ۱۱/ ۲۸۶، کشاف القناع ۶/ ۳۵۰، ۳۵۱۔
(۳) معین الحکام ص/ ۱۰۵۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جن چیزوں میں اعتراض کا موقع نہیں دیا جاتا ہے، ان میں خفیہ تزکیہ کرنے والا بھی ہے، یہ وہ شخص ہے جو قاضی کو خفیہ طور پر گواہوں کا عادل یا مجروح ہونا بتاتا ہے، اگر بینہ قائم کرنے والا مدعی اس کے گواہ کو مجروح قرار دینے والے کے بارے میں دریافت کرے تو اس کے سوال کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اسی طرح اگر مدعا علیہ مدعی کے بینہ کا تزکیہ کرنے والے کے بارے میں دریافت کرے تو اس پر بھی توجہ نہیں کی جائے گی، کیونکہ قاضی اس کے لئے کسی قابل اعتماد شخص ہی کو متعین کرتا ہے، اور وہ قاضی کا قائم مقام ہوگا، اس لئے قاضی اپنے بارے میں اعتراض کا موقع نہیں دے گا۔

اسی طرح عدالت کے لحاظ سے اپنے ہمسروں سے فائق گواہ کے معاملے میں کسی طرح کا اعتراض قبول نہیں کیا جائے گا، اگر باہم عداوت نہ ہو، ورنہ عداوت یا قرابت کی صورت میں اس کا اعتراض قابل سماعت ہوگا، اسی طرح اگر مدعا علیہ کی جانب سے مخالف گواہ کو کوئی خطرہ ہو تو شاہد کے حق میں اس کو اعتراض کا موقع نہیں دیا جائے گا، اس کا معنی یہ ہے کہ جس سے شاہد کو کچھ اندیشہ ہوا سے اس کا نام نہیں بتایا جائے گا[۱]۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ دیگر صورتوں میں مدعا علیہ کو موقع اعتراض دیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تحقیق و دریافت اور مزکی سے بالمشافہہ ساری رپورٹ سننے کے بعد اگر رپورٹ جرح کی ہو تو قاضی اس کی پردہ پوشی کرے گا اور مدعی سے بس یہ کہے گا کہ کوئی اور گواہ لاؤ، اور اگر رپورٹ تعدیل کی ہو تو اس کے مطابق عمل کرے[۲]۔

اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ جرح و تعدیل کے تقاضوں پر عمل کیا جائے گا، مگر جس مدعی نے گواہ پیش کئے ہوں اس کے سامنے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمہارے گواہوں کو فلاں اور فلاں نے مجروح قرار دیا ہے، اسی طرح مدعا علیہ سے بھی یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمہارے خلاف گواہی دینے والوں کی فلاں اور فلاں نے تعدیل کی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس سلسلے میں کسی حکم کی ہمیں اطلاع نہیں مل سکی۔

راویان حدیث کا تزکیہ:

۲۳ - مذکورہ بالا احکام کا تعلق دعوے کے گواہوں سے ہے، راویان حدیث کے بارے میں جمہور ائمہ حدیث وفقہ کا اجماع ہے کہ راوی کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو اور جس حدیث کی روایت کرتا ہو اس کو یاد رکھتا ہو، یعنی راوی مسلمان، عاقل، بالغ، اسباب فسق اور مروت و وقار کو نقصان پہنچانے والی چیزوں سے پاک اور بیدار مغز ہو، مغفل نہ ہو اور اگر حافظہ سے روایت حدیث کر رہا ہو تو حافظہ درست ہو، اور اگر کتاب سے روایت کر رہا ہو تو کتاب پر پوری طرح حاوی ہو، اور اگر روایت بالمعنی کر رہا ہو تو مذکورہ شرائط کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ ان الفاظ و تعبیرات سے واقف ہو جن سے معنی اور مفہوم بدل جاتے ہیں۔

راوی کی عدالت کبھی تعدیل کرنے والوں کی صراحت سے ثابت ہوتی ہے، اور کبھی شہرت سے، یعنی جن اہل نقل یا اہل علم کی عدالت مشہور رہو اور ثقاہت وامانت کا چرچا عام ہو، ان کی عدالت کے لئے کسی صریحی شہادت یا بینہ کی حاجت نہیں ہے، امام شافعی کا یہی صحیح مذہب ہے، اور اصول فقہ میں امام مالک، اور ابوبکر الخطیب الحافظ وغیرہ علماء نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔

صحیح اور مشہور مذہب کے مطابق تعدیل کے قبول ہونے کے

(۱) الخرشی ۷/۱۵۸، ۱۵۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۲۶۵ طبع البابی الحلبی۔

لئے سبب تعدیل کا ذکر ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے اسباب بے شمار ہیں، البتہ جرح اس وقت تک قابل قبول نہیں ہے جب تک کہ اس کے سبب کی وضاحت نہ کردی جائے، کیونکہ لوگوں کے جرح وعدم جرح کا معیار جداگانہ ہے(۱)۔

اس مقام پر کچھ احکام وتفصیلات اور ہیں جن کے لئے اصولی ضمیمہ اور "علم مصطلح الحدیث" کی طرف رجوع کیا جائے۔

خود سے اپنا تزکیہ کرنا:

۲۴- اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی تعریف آپ کرنے سے منع فرمایا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى"(۲) (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو، بس وہی خوب جانتا ہے تقوی والوں کو)، نیز ارشاد ہے: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ"(۳) (کیا تو نے ان پر نظر نہیں کی جو اپنے کو پاکیزہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ اللہ جسے چاہے پاکیزہ ٹھہرائے)، البتہ اگر بعض امور کی ذمہ داری قبول کرنے کے سلسلہ میں اپنا تعارف کرانے کی ضرورت ہو تو بطور تعارف اپنی بعض اچھی صفات کا تذکرہ کردینا مذموم نہیں ہے، جیسا کہ اللہ کے نبی حضرت یوسف علیہ السلام نے کیا تھا، چنانچہ انہوں نے فرمایا تھا: "اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ"(۴) (مجھے ملک کے پیداواروں پر مامور کر دیجئے، میں دیانت (بھی) رکھتا ہوں علم (بھی) رکھتا ہوں)۔

تفصیل "مدح" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح ر ۹۶،۹۴۔
(۲) سورۂ نجم ر ۳۲۔
(۳) سورۂ نساء ر ۴۹۔
(۴) سورۂ یوسف ر ۵۵۔

تزویج

تعریف:

۱- "تزویج" لغت میں "زوّج" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "تزوجت امرأة" میں نے ایک عورت سے نکاح کیا، "زوجه امرأة" اس نے اس کو ایک عورت سے ملایا، قرآن پاک میں ہے: "وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ"(۱) (اور ہم ان کی زوجیت میں دے دیں گے گوری گوری بڑی بڑی آنکھوں والیوں کو)، یعنی ہم ان کو بڑی آنکھوں والی حوروں کے ساتھ ملائیں گے، اور کسی بھی طرح کی دو چیزیں جو باہم مل جائیں وہ زوج ہیں(۲)، تزویج کا اسم "زواج" ہے۔

حنفیہ کی تعریف کے مطابق "تزویج" اصطلاح میں ایک ایسا عقد ہے جس سے مرد وعورت کا باہم جنسی استمتاع جائز ہو جاتا ہے(۳)۔

شرعی حکم:

۲- تزویج کا کوئی ایک حکم نہیں ہے جو تمام حالات پر منطبق ہو، بلکہ مقتضیات نکاح پر لوگوں کی قدرت اور حقوق زوجیت کی ادائیگی کی صلاحیت کے لحاظ سے اس کے مختلف احکام ہیں، حالات کے لحاظ

(۱) سورۂ دخان ر ۵۴۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "زوج"۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۶ر ۴۴۵ طبع ریاض، الشرح الصغیر ۲ر ۳۳۲، ابن عابدین ۲ر ۲۵۸ طبع الامیریہ۔

سے نکاح کبھی فرض ہوتا ہے اور کبھی واجب یا حرام یا مکروہ یا مندوب یا مباح۔

اگر کسی کی حالت یہ ہو کہ شادی نہ کرنے کی صورت میں زنا میں مبتلا ہو جانے کا یقین ہو اور اسے نفقہ ومہر اور نکاح کے حقوق شرعیہ کی ادائیگی کی قدرت حاصل ہو، اور زنا وغیرہ برائیوں سے بچنے کی کوئی صورت نہ ہو تو نکاح کرنا اس پر فرض یا واجب ہے۔

اگر یہ یقین ہو کہ وہ حقوق زوجیت ادا نہ کر سکے گا اور شادی کے بعد عورت کو ضرر پہنچائے گا، تو نکاح کرنا اس کے لئے حرام ہے۔

اور اگر بعد نکاح نفقہ یا حقوق زوجیت کی عدم ادائیگی کی بنا پر ظلم وجور میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو نکاح کرنا مکروہ ہے۔

اور اگر حالت اعتدال کی ہو یعنی طبیعت معتدل ہو، شادی نہ کرنے پر زنا میں مبتلا ہونے کا خوف نہ ہو، اور نہ شادی کے بعد بیوی پر ظلم کا اندیشہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح کرنا مستحب ہے، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں نکاح مباح ہے، یعنی کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہے [1]۔

ولایت تزویج کس کو حاصل ہے؟

۳- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ عاقل بالغ، آزاد اور رشید (معاملات کو سمجھنے والا) شخص اپنی شادی کر سکتا ہے، اور کسی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کر سکتا ہے، اس لئے کہ خالص اپنے حق میں اس کو تصرف کی پوری آزادی حاصل ہے، اسی طرح اپنے نکاح کے لئے دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے، یا بحیثیت ولی یا وکیل دوسرے کا نکاح کر سکتا ہے۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۴۶ طبع ریاض، ابن عابدین ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۴، الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

نابالغ اور مجنون کو اپنے آپ پر ولایت حاصل نہیں ہے، ان کا نکاح صرف ولی کرا سکتا ہے، خواہ ولی باپ ہو یا دادا یا دونوں کا وصی ہو، نابالغ اور مجنون کا اپنے طور پر خود عقد نکاح کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں اس کی اہلیت نہیں ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک سفیہ کا نکاح بغیر قیم ونگراں کی اجازت کے جائز نہیں ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اجازت ولی کے بغیر بھی سفیہ اپنا نکاح کر سکتا ہے، حنفیہ کے نزدیک خود عقد نکاح کر سکتا ہے، اس لئے کہ یہ غیر مالی عقد ہے، اس لئے اس کی طرف سے صحیح ہوگا، اگرچہ اس کے نتیجے میں مال لازم ہوتا ہے، مگر یہ لزوم ضمنی ہے، اس لئے اس کا محجور (پابند) ہونا نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ سفیہ کے نگراں کی تزویج کی بحث کے ذیل میں کہتے ہیں کہ اگر سفیہ نکاح کرے تو ولی کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر نکاح درست ہے، ابو الخطاب کہتے ہیں کہ بغیر اجازتِ ولی کے نکاح جائز نہیں۔

نابالغ اور مجنون پر ولایت، ولایت اجباری ہوتی ہے، اس لئے کہ ولی ان دونوں کا نکاح ان کی اجازت کے بغیر کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی مصلحت ہو، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [1]۔

البتہ اختلاف اس سلسلے میں ہے کہ ولایت اجبار کن لوگوں کو حاصل ہے؟ کیا صرف باپ کو حاصل ہے، یا باپ اور دادا کو، یا باپ دادا اور وصی کو، یا باپ دادا کے علاوہ دوسروں کو بھی حاصل ہے؟

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۱۵، ۲۱۶، الاختیار ۳/ ۹۴، ۹۶، ۹۷، البدائع ۲/ ۲۳۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۳، ۲۸۵، ۲۸۶، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۵۲۹، ۵۴۵، منح الجلیل ۳/ ۳۹، ۴۰، المہذب ۲/ ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۴۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۴۳، ۲۴۴، منتہی الإرادات ۳/ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، المغنی ۶/ ۴۶۹، ۴۷۰، ۵۰۴، ۵۱۵، ۴/ ۵۲۳۔

تفصیل کے لئے "ولایت" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

عورت کا اپنا نکاح خود کرنا:

۴- عاقلہ بالغہ رشیدہ (معاملہ فہم) اور آزاد لڑکی کے لئے خود اپنا نکاح کرنا جائز نہیں، یعنی عقد نکاح خود نہیں کرسکتی، جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا عقد نکاح صرف ولی کرے گا، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "لا نكاح إلا بولي"[1] (نکاح بغیر ولی کے درست نہیں)، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"[2] (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر وہ عورت کے ساتھ دخول کرلے تو استحلال فرج کی بنا پر اس کو مہر ملے گا، پھر اگر ان میں باہم اختلاف ہو تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)، نیز ارشاد نبوی ہے: "لا تنكح المرأة المرأة، ولا تنكح المرأة نفسها"[3]

(۱) حدیث: "لا نكاح إلا بولي" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۸ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۴/ ۳۹۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے حاکم کہتے ہیں کہ ازواج مطہرات سے اس باب میں صحیح روایات منقول ہیں (المستدرک ۲/ ۱۷۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۲) حدیث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۸ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن معین نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (الکامل لابن عدی ۳/ ۱۱۱۵ طبع دار الفکر)۔

(۳) حدیث: "لا تنكح المرأة المرأة ولا تنكح المرأة نفسها" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۰۶ طبع الحلبی) اور دار قطنی (۳/ ۲۲۸ طبع دار المحاسن) نے کی ہے الفاظ دار قطنی کے ہیں، اس کی سند حسن ہے (التلخیص لابن حجر

(عورت دوسری عورت کا نکاح نہ کرے گی اور نہ خود اپنا نکاح کرے گی)۔

عورت کے لئے دوسری عورت کا نکاح کرنا جائز ہے، خواہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ، فقہاء کہتے ہیں: ولی باکرہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرسکتا ہے، لیکن اس سے اجازت لے لینا مستحب ہے، البتہ ثیبہ اگر صغیرہ ہو تو اس کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور اس سے اجازت لی جائے، یہ شافعیہ کا مسلک ہے، حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے، خرقی کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، ابن حامد، ابن بطہ اور قاضی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ باپ نابالغہ ثیبہ لڑکی کا نکاح کرسکتا ہے، اور اس کی مرضی معلوم کرنا ضروری نہیں ہے، حنفیہ کا قول بھی یہی ہے، ان کے نزدیک علت صغر ہے، اور اسی وجہ سے باپ کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے۔

ثیبہ بالغہ جمہور کے نزدیک اگر چہ اپنے عقد نکاح کی مالک نہیں ہے، مگر اس کی اجازت ورضامندی کے بغیر اس کا نکاح کرنا جائز نہیں[1]۔

اس لئے کہ حضرت خنساء بن خدام الانصاریہ روایت کرتی ہیں: "أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحه"[2] (ان کے والد نے ان کی شادی کردی اور ان کو یہ شادی پسند نہیں تھی جبکہ وہ ثیبہ تھیں، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو حضور ﷺ نے والد کے کئے ہوئے نکاح کو رد کردیا)،

= ۳/ ۱۵۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۸، المہذب ۲/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی ۶/ ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۳، ۱۴، نیل الاوطار ۶/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۲) بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۴ طبع السلفیہ)۔

نیز روایت ہے: "الثیب أحق بنفسها من ولیها"[1] (ثیبہ اپنی ذات کے بارے میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے)۔

حنفیہ کے نزدیک بالغہ لڑکی کا نکاح خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے[2]، وہ اپنا عقد نکاح خود کرسکتی ہے، "الہدایہ" میں ہے کہ عاقلہ، بالغہ آزاد لڑکی کا اپنی مرضی سے کیا ہوا نکاح صحیح ہے، چاہے اس کا ولی عقد نکاح نہ کرے، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ظاہر الروایہ میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہی ہے، امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ نکاح بغیر ولی کے منعقد نہ ہوگا، امام محمد کے نزدیک نکاح موقوف ہوگا، جواز کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے جس کی وہ اہل ہے، اس لئے کہ وہ عاقلہ، بالغہ اور صاحب تمیز ہے، البتہ اس کا نکاح کرانے کا مطالبہ اس کے ولی سے کیا جاتا ہے، تا کہ اس کو بے حیا نہ سمجھا جائے[3]۔

ثیبہ اگر بالغہ ہو تو بدرجۂ اولی اپنا عقد نکاح کرسکتی ہے، نابالغہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس کا ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرسکتا ہے، اس لئے کہ ولایت اجبار کا مدار صغر پر ہے، جہاں صغر ہوگا وہاں ولایت اجبار ہوگی، جہاں صغر نہیں ہوگا ولایت اجبار بھی نہیں ہوگی[4]۔

مجنونہ کا ولی اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرسکتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[5]۔

مذکورہ تمام مسائل میں تفصیلات ہیں، ان کے لئے "نکاح اور ولایت" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) حدیث: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۴۰ طبع دار المحاسن) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے مسلم میں "الأیم" کا لفظ ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۱۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۱۹۶۔

(۴) البدائع ۲/ ۲۴۱۔

(۵) البدائع ۲/ ۲۴۱، الہدایہ ۱/ ۲۱۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۷، ۲۷۸، نہایۃ = المحتاج ۶/ ۲۲۴، ۲۲۱، المہذب ۲/ ۳۸، منتہی الإرادات ۳/ ۱۴، ۱۵۔

تزویر

تعریف:

۱-"تزویر" لغت میں "زَوَّر" کا مصدر ہے، یہ "زور" سے ہے، "زور" کا معنی ہے جھوٹ، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ"(۱) (اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ بے ہودہ باتوں میں شامل نہیں ہوتے)، "زور كلامه" یعنی اس نے اپنا کلام مزین کیا، جھوٹ کو آراستہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور "زورت الكلام في نفسي": میں نے اپنے جی میں کلام تیار کیا، اسی معنی میں حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے: "مازورت كلاما لأقوله إلا سبقني إليه أبوبكر" (میں نے کہنے کے لئے جب بھی کوئی بات تیار کی ابوبکر اس میں مجھ سے آگے بڑھ گئے) یعنی اسے سوچا اور پختگی کے ساتھ تیار کیا، لغت میں اس کے اور بھی کئی معانی آتے ہیں(۲)۔

اصطلاحی مفہوم:

کسی چیز کی خلاف واقعہ تحسین وتوصیف جس کو دیکھنے یا سننے والا خلاف حقیقت خیال کرے یعنی باطل کی ایسی ملمع سازی جس سے حق کا وہم ہو اصطلاح میں تزویر کہلاتی ہے(۳)۔

---

(۱) سورۂ فرقان/ ۷۲۔

(۲) تاج العروس، مختار الصحاح مادۂ "زور"۔

(۳) سبل السلام ۴/ ۱۳۰ طبع الکتب العلمیہ بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کذب:

۲-کذب کا معنی ہے: خلاف واقعہ خبر دینا، اس کے اور تزویر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، تزویر کا تعلق قول اور فعل دونوں سے ہے، جبکہ کذب کا تعلق صرف قول سے ہے، کذب کبھی مزین ہوتا ہے، اور کبھی غیر مزین، جبکہ تزویر کا اطلاق صرف ایسے کذب پر ہوتا ہے جس کو ملمع اور آراستہ کیا گیا ہو(۱)۔

ب-خلابت:

۳- خلابت کا معنی ہے: فریب دینا، اور یہ کبھی اخفاء عیب کے ذریعہ ہوتا ہے، اور کبھی کذب یا کسی دوسرے طریق سے(۲)۔

ج-تلبیس:

۴-تلبیس "لبس" سے ہے، اس کا معنی ہے: معاملہ کو خلط ملط کرنا، حقیقت کو چھپا کر خلاف واقعہ امر کا اظہار کرنا(۳)۔

د-تغریر:

۵-"تغریر" کا معنی ہے: دھوکہ دینا اور غلط میں یا ایسے چکر میں ڈال دینا جس کا انجام معلوم نہ ہو۔

ھ-غش:

۶-"غش" غشہ کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے ساتھ خلوص وہمدردی کا معاملہ کرنے کے بجائے دھوکہ

---

(۱) تاج العروس۔

(۲) اللسان، تاج العروس، المصباح۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

کا معاملہ کرے، ''غش'' قول وفعل دونوں سے ہوتا ہے، اس طرح تزویر اور غش دونوں مترادف ہیں۔

و-تدلیس:

۷- ''تدلیس'' کے معنی عیب چھپانے کے ہیں، بیع میں اس کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے، جبکہ مشتری سے مبیع کا کوئی عیب چھپایا جائے۔

تزویر کے بالمقابل تدلیس خاص ہے، اس لئے کہ تدلیس صرف مبیع میں عیب کو چھپانا ہے، جبکہ تزویر عام ہے، اس لئے کہ تزویر قول اور فعل دونوں میں ہوتی ہے، اور مبیع اور غیر مبیع سب سے اس کا تعلق ہے۔

ز-تحریف:

۸-تحریف کا معنی ہے: کلام کو اپنی جگہ سے بدل دینا اور حقیقت سے پھیر دینا۔

ح-تصحیف:

۹-''تصحیف'' کا معنی ہے: لفظ کو اس طرح بدلنا کہ معنی مقصود بدل جائے، متعلقہ الفاظ اور ان سے متعلق احکام ''تدلیس'' اور ''تحریف'' کی اصطلاحات میں گذر چکے ہیں۔

شرعی حکم:

۱۰- شہادت میں تزویر دراصل شرعاً حرام ہے، اس لئے کہ اس سے یا تو حق ضائع ہوگا یا باطل ثابت ہوگا[1]۔

اس کی حرمت کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ"[1] (سو تم بچے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔

حدیث سے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا: ''ألا أنبئکم بأکبر الکبائر؟ قالوا: بلی یا رسول اللہ ﷺ، قال: الإشراک بالله وعقوق الوالدین، وجلس وکان متکئا، ثم قال: ألا وقول الزور، فما یزال یکررها حتی قلنا: لیته سکت"[2] (کیا میں تم کو سب سے بڑے گناہ کی خبر نہ دوں؟ صحابہ نے عرض کیا کیوں نہیں یا رسول اللہ، حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، اتنا فرما کر آپ بیٹھ گئے، اور آپ ٹیک لگائے ہوئے تھے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: سنو! اور جھوٹ بولنا، یہ بار بار آپ فرماتے رہے، یہاں تک کہ ہم نے اپنے جی میں کہا کہ کاش آپ خاموش ہوجاتے)۔

۱۱-تزویر کی حرمت سے چند امور مستثنیٰ ہیں:

مثلاً: جنگ کے موقع پر، بیوی کو خوش کرنے اور اس کو راضی کرنے کے لئے اور لوگوں کے درمیان باہم اصلاح کے لئے جھوٹ بولنا[3]۔

استدلال حضرت اسماء بنت یزید کی حدیث مرفوع سے کیا گیا ہے: ''لا یحل الکذب إلا في ثلاث: یحدث الرجل امرأته لیرضیها، والکذب في الحرب، والکذب لیصلح بین الناس"[4] (جھوٹ صرف تین صورتوں میں جائز ہے: بیوی کو خوش

---

(۱) المغنی ۹/ ۲۶۰۔

(۱) سورۂ حج/ ۳۰۔

(۲) حدیث: "ألا أنبئکم بأکبر الکبائر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۶/ ۱۵۹۔

(۴) حدیث: "لا یحل الکذب إلا في ثلاث......" کی روایت احمد (۶/ ۴۵۹،

کرنے کے لئے، جنگ کے موقع پر اور لوگوں کے درمیان مصالحت کی غرض سے)، اپنے یا دوسرے کے مال یا عزت وآبرو کی حفاظت، یا اپنے یا دوسرے کے کسی گناہ کی پردہ پوشی کے لئے جھوٹ بولنے کا بھی یہی حکم ہے[1]، علامہ نووی سے منقول ہے کہ بظاہر مذکورہ تینوں امور میں واقعی جھوٹ مباح ہے، مگر تعریض سے کام لینا بہتر ہے۔

ابن العربی کہتے ہیں کہ جنگ میں جھوٹ بولنے کا جواز اور حرمت سے اس کا استثناء نص سے ثابت ہے[2]۔

ارشاد نبوی ہے: "الحرب خدعة"[3] (جنگ دھوکہ کا نام ہے)، اس حدیث میں جنگ میں ممکنہ حیلہ استعمال کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور جنگ میں احتیاط اور بچاؤ کو پیش نظر رکھنے کی ترغیب دی گئی ہے، نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حالت جنگ میں کفار کو دھوکہ دینا مستحب ہے۔

نووی کہتے ہیں کہ حالت جنگ میں ممکن حد تک کفار کو دھوکہ دینا جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، بشرطیکہ اس سے کسی عہد کا یا امان کا نقض نہ ہوتا ہو ورنہ جائز نہ ہوگا، دھوکہ اور فریب کا مطلب یہ ہے کہ اظہار کسی بات کا ہو اور ارادہ اس کے برعکس ہو[4]۔

حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ قال: من لكعب بن الأشرف؟ فإنه قد آذى الله ورسوله؟ قال محمد بن مسلمة: أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأتاه، فقال: هذا يعني النبي ﷺ. قد عنانا وسألنا الصدقة، قال: وأيضا والله لتملنه قال: فإنا اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى مايصير أمره، قال: فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله"[1] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کعب بن اشرف کے لئے کون تیار ہے؟ اس نے اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچائی ہے، محمد بن مسلمہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا آپ چاہتے ہیں کہ میں اس کو قتل کردوں؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں! پھر محمد بن مسلمہ کعب کے پاس آئے اور کہا کہ اس شخص (یعنی نبی کریم ﷺ) نے ہم کو تھکا دیا، اور ہم سے صدقہ کا مطالبہ کیا، اس پر کعب نے کہا کہ ابھی کہاں؟ اور بھی دیکھو گے، خدا کی قسم تم سب اس سے بیزار ہو جاؤ گے، محمد بن مسلمہ نے کہا: اب جب ہم لوگوں نے اس کو مان لیا ہے تو اس کے آخری انجام کا انتظار کئے بغیر چھوڑنا بہتر نہیں سمجھتے، فرماتے ہیں کہ وہ اسی طرح اس سے باتیں کرتے رہے یہاں تک کہ موقع پا کر اس کو قتل کردیا)۔

اس روایت میں حضرت محمد بن مسلمہ کے "عنانا" کہنے کا مطلب تھا: ہم کو اوامر ونواہی کا مکلف بنایا، اسی طرح "سألنا الصدقة" کہنے کا مطلب تھا کہ ہم سے صدقہ طلب کیا تاکہ اس کو صحیح مقام پر صرف کریں، اسی طرح ان کے قول "نكره ان ندعه" کا مقصد یہ تھا کہ ہم ان کی جدائی پسند نہیں کرتے، مگر مذکورہ جملے انہوں نے تعریض وتزویر کے طور پر کہا تا کہ اس کو مطمئن رکھ کر قتل کرسکیں۔

ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ کہنے کی اجازت دیجئے، حضور ﷺ نے فرمایا: "قل" (کہو اجازت ہے)، اس میں صریحی اور کنائی دونوں طرح کا کذب

= ۲۱۲/۴ طبع المکتب الاسلامی) اور ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۷۰/۶ طبع المدنی) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۱) قلیوبی ۲۱۵/۳۔

(۲) فتح الباری ۱۵۸/۶، ۱۵۹، المغنی ۳۶۹/۸۔

(۳) حدیث: "الحرب خدعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۵۸/۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "من لكعب بن الأشرف......؟" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۵۹/۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

داخل ہے[1]۔

سیرت ابن ہشام میں ہے کہ نعیم بن مسعود رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میں مسلمان ہو چکا ہوں مگر میری قوم کو میرے اسلام کا علم نہیں ہے، اس لئے مجھے آپ جس چیز کا چاہیں حکم فرمائیں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما أنت فينا رجل واحد، فخذّل عنا إن استطعت فإن الحرب خدعة" (تم ہم میں ایک ہی آدمی ہو، اگر کر سکو تو دشمن کو ترک جنگ پر آمادہ کرو، اس لئے کہ جنگ فریب کا نام ہے)۔

حضرت نعیم بن مسعود وہاں سے نکل کر بنو قریظہ کے پاس آئے، اور ان سے کہا کہ جنگ میں ان جماعتوں کا ساتھ اس وقت تک نہ دو جب تک کہ وثیقہ کے طور پر ان کے کچھ معزز اشخاص کو اپنے پاس رہن نہ رکھ لو کہ وہ تمہارے ساتھ محمد سے جنگ کریں گے یہاں تک کہ ان کو فنا کر دیں، بنو قریظہ نے کہا کہ تم نے بہت مناسب مشورہ دیا ہے، پھر وہ وہاں سے نکل کر قریش کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ تمہارے ساتھ میری محبت اور محمد (ﷺ) سے میرے عدم تعلق کا تم کو علم ہے، مجھے ایک خبر ملی ہے، میں نے ہمدردی کے نقطۂ نظر سے تم کو اس سے باخبر کرنا اپنی ذمہ داری سمجھا، تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہود اپنے اور محمد کے درمیان تعلقات کو بگاڑ کر کافی شرمندہ ہیں، انہوں نے محمد ﷺ کے پاس یہ پیغام بھیجا ہے کہ ہم اپنی حرکتوں پر نادم ہیں، کیا آپ اس پر راضی ہو سکتے ہیں کہ ہم قریش اور غطفان دونوں قبیلوں کے کچھ معزز لوگ ان سے لے کر آپ کے حوالہ کر دیں، تا کہ آپ ان کی گردن مار دیں، پھر ان کے باقی افراد کے استیصال کے لئے ہم آپ سے مل جائیں؟ محمد ﷺ نے یہودیوں کی اس تجویز کو منظور کر لیا ہے، اس لئے اگر یہود تم سے بطور رہن کچھ لوگوں کا مطالبہ کریں تو ان کو اپنا ایک آدمی بھی نہ دینا، اس کے بعد وہ غطفان کے پاس آئے، اور ان سے بھی وہی کہا جو قریش سے کہا تھا، اور ان کو اسی طرح ڈرایا جس طرح قریش کو ڈرایا تھا۔

ادھر ابو سفیان بن حرب اور رؤساء غطفان نے بنو قریظہ کے پاس یہ پیغام بھیجا کہ اب جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، تا کہ ہم محمد ﷺ کو فنا کر دیں اور ہمارے اور ان کے درمیان جو معاملہ ہے اس سے فارغ ہو جائیں، تو بنو قریظہ نے اس کے جواب میں کہلا بھیجا کہ ہم محمد کے ساتھ جنگ میں تمہارا ساتھ اس وقت تک نہ دیں گے جب تک کہ تم اپنے چند لوگ ہمارے پاس رہن نہ رکھ دو، جو محمد سے جنگ کے اختتام تک ہمارے پاس بطور ضمانت رہیں، اس لئے کہ ہمیں ڈر ہے کہ اگر تم پر یہ تجربۂ جنگ تلخ ثابت ہو اور لڑائی تمہارے لئے دشوار ہو جائے تو تم ہمیں چھوڑ کر اپنے وطن کی راہ لو گے، جبکہ ہمارا مد مقابل ہمارے شہر میں موجود رہے گا، اور ہم تنہا اس سے مقابلہ کی طاقت نہیں رکھتے، قریش و غطفان کے قاصد بنو قریظہ کا یہ جواب لے کر واپس ہوئے تو انہوں نے کہا کہ خدا کی قسم نعیم بن مسعود نے جو کچھ کہا تھا وہ بالکل درست تھا، انہوں نے بنو قریظہ کے پاس یہ کہلا بھیجا کہ خدا کی قسم ہم اپنا ایک آدمی بھی تمہارے حوالہ نہیں کریں گے، اگر تم جنگ کرنا چاہتے ہو تو نکل کر جنگ کرو، جب یہ قاصد بنو قریظہ کے پاس پہنچے تو بنو قریظہ نے آپس میں کہا کہ نعیم بن مسعود کی بات بالکل درست تھی، یہ لوگ صرف جنگ برائے جنگ چاہتے ہیں، یہ لوگ موقع دیکھیں گے تو غنیمت سمجھیں گے، ورنہ ہمیں اپنے دشمن کے بالمقابل تنہا چھوڑ کر یہ اپنے علاقوں کی طرف نکل جائیں گے، انہوں نے قریش و غطفان کے پاس یہ پیغام بھیج دیا کہ ہم محمد سے جنگ میں تمہارا ساتھ اس وقت تک نہیں دیں گے جب تک کہ بطور رہن تم کچھ

---

(۱) حدیث "ائذن لي أن أقول - قال: قل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۳۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

لوگوں کو ہمارے پاس نہ رکھو، وہ قریش وغطفان نے اس شرط سے انکار کردیا، اور اس طرح اللہ نے ان کے درمیان اختلاف پیدا کردیا، دوسری طرف سرما کی سردترین راتوں میں خدا نے انتہائی تیز اور سرد ہوائیں چلائیں جو ان کی ہانڈیاں الٹنے اور ان کے خیمے اکھاڑنے لگیں[1]۔

جھوٹی گواہی پر فیصلہ:

۱۲ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا مسلک اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ جھوٹی گواہی پر حاکم کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نہیں، اور اس سے کسی چیز کی شرعی صفت زائل نہ ہوگی، خواہ اس کا تعلق عقود یعنی نکاح وغیرہ سے ہو یا فسوخ سے، اور اس میں املاک مرسلہ یعنی جس کا سبب ملک مثلاً وراثت یا خرید وفروخت وغیرہ بیان نہ کیا گیا ہو اور غیر مسلم کا بھی کوئی فرق نہیں ہے[2]، استدلال اس حدیث سے کیا گیا ہے: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذ منه شيئا، فإنما أقطع له قطعة من النار"[3] (میں ایک انسان ہوں، تم میرے پاس اپنے نزاعات لے کر آتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں کا کوئی دوسرے کے مقابلہ میں حجت قائم کرنے میں زیادہ تیز ہو، اور میں اس کے بیان کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کردوں، اس لئے اگر کسی کو اس کے بھائی کے حق میں سے کچھ دے دوں تو وہ اس میں سے کچھ بھی نہ لے، کیونکہ میں (اس صورت میں) اس کے لئے جہنم کے ایک ٹکڑے کا فیصلہ کرتا ہوں)۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ جھوٹی شہادت پر فیصلہ فسوخ اور عقود دونوں میں ظاہراً اور باطناً نافذ ہوگا، بشرطیکہ محل اس قابل ہو، اور قاضی کو حقیقتِ حال کا علم نہ ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ کے عہد میں ایک مرد نے ایک عورت پر بیوی ہونے کا دعویٰ کردیا، عورت نے انکار کیا مگر مرد نے بیّنہ پیش کردیا، حضرت علیؓ نے بیّنہ کے مطابق اس کے بیوی ہونے کا فیصلہ کردیا، اس عورت نے فیصلہ کے بعد حضرت علیؓ سے عرض کیا کہ (واقعہ کے لحاظ سے تو) میرا نکاح اس سے ہوا نہیں ہے، لیکن جب آپ نے میرے خلاف فیصلہ کرہی دیا ہے تو باقاعدہ نکاح بھی کردیجئے، حضرت علی نے فرمایا: مجھے نکاح کرنے کی ضرورت نہیں، دونوں گواہوں نے ہی تمہارا نکاح کردیا ہے[1]۔

اس کی تفصیل کا محل "قضاء" اور "شہادت" کی اصطلاحات ہیں۔

جھوٹی قسم کھانا:

۱۳ - اصلاً جھوٹی قسم کھانا حرام ہے، یہ یمین غموس ہے، جمہور کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے، مالکیہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر یا شک یا کمزور گمان کی بنا پر جھوٹی قسم کھائے۔

---

(۱) السیرۃ النبویہ لابن ہشام ۳/ ۲۴۰، ۲۴۲ طبع مصطفی الحلبی، اور حدیث: "نعيم بن مسعود أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني قد أسلمت وإن قومي......" کی روایت ابن ہشام نے ابن اسحاق سے کی ہے ابن اسحاق نے اسے بلاسند ذکر کیا ہے ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۴/ ۱۱۴) میں کہا ہے کہ نعیم مسعود کے مذکورہ قصہ کے بارے میں ابن اسحاق کا بیان موسیٰ بن عقبہ کے بیان سے بہتر ہے نیز دیکھئے: دلائل النبوۃ للبیہقی (۳/ ۴۴۸ طبع دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) المغنی ۹/ ۵۸، لا مہلا فی ۷/ ۴۰۰، قلیوبی ۴/ ۳۰۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔

(۳) حدیث: "إنما أنا بشر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۳۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳، ۳۳۴۔

بعض حالات میں جھوٹی قسم کھانا جائز یا واجب (علی اختلاف الاقوال) ہوتا ہے، مثلاً انسان سے زبردستی جھوٹی قسم لی جائے، اور وہ اپنی یا کسی مظلوم کی جان بچانے کے لئے جھوٹی قسم کھانے پر مجبور ہوجائے۔

یمین غموس کے احکام کی تفصیل "ایمان" کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے[۱]۔

جھوٹے گواہوں پر ضمان کا مسئلہ:

۱۴ - جھوٹی شہادت سے اگر ضمان متعلق ہوتو اس کے ضامن جھوٹے گواہ ہوں گے، اگر فیصلہ کا تعلق کسی مال سے ہوتو مال صاحب مال کو واپس کردیا جائے گا، اور اگر شہادت سے کسی قسم کا اتلاف وابستہ ہوتو گواہوں پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ سبب اتلاف وہی ہیں۔

شافعیہ[۲] اور حنابلہ[۳] کے نزدیک جھوٹے گواہوں پر قصاص واجب ہوگا، اگر وہ کسی شخص کے خلاف کسی ایسی چیز کی گواہی دیں جس کی وجہ سے اس کو قتل کردیا جائے، مثلاً ظلماً قتل عمد یا ارتداد یا حالت احصان میں زنا کی شہادت دیں اور اس بنیاد پر اس کو قتل کردیا جائے، پھر دونوں گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرلیں اور اس جھوٹی شہادت کے ذریعہ اس کو جان بوجھ کر مروانے کا اقرار کریں، یعنی اس کو معلوم ہو کہ ان کی شہادت کی بناپر وہ قتل کردیا جائے گا تو جھوٹی شہادت کے ذریعہ قتل عمد کی بناپر ان پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ ان کی گواہی قتل کا سبب ہے، محض کذب وتزویر سے قصاص واجب نہ ہوگا۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۸۷۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۱۔
(۳) المغنی ۹/ ۲۶۲، ۸/ ۶۴۵۔

اور اگر قصاص کے بجائے معاملہ دیت پر آجائے تو دیت مغلظہ واجب ہوگی، یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں گواہ ایسی چیز کی جھوٹی گواہی دیں جس کے قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹنا ضروری ہوجائے اور کاٹ دیا جائے، یا کسی ایسے سرقہ کی شہادت دیں جس سے قطع ید لازم آتا ہو، اور اگر کاٹنے کا اثر بلاکت جان تک پہنچ جائے تو جان کا قصاص دونوں گواہوں پر واجب ہوگا، جس طرح کہ قاضی اگر گواہوں کا جھوٹ جانتے ہوئے قصاص کا جھوٹا فیصلہ کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا۔

مالکیہ[۱] اور حنفیہ[۲] کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی، قصاص نہیں، اس لئے کہ جھوٹی شہادت کے ذریعہ قتل قتل بالسبب ہے، اور قتل بالسبب براہ راست ارتکاب قتل کے برابر نہیں ہے، اس لئے اس کا اثر بھی کمتر ہوگا، اور اس کی وجہ سے قصاص کے بجائے صرف دیت واجب ہوگی۔

وجوب قصاص یا وجوب دیت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ قصاص لے لینے کے بعد گواہوں کا کذب ظاہر ہوجائے یا شہادت سے وہ رجوع کرلیں، اگر فیصلہ کے بعد قصاص لینے سے قبل رجوع کریں تو حکم ٹوٹ جائے گا، اور گواہوں پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا، بلکہ صرف ان کی تعزیر کی جائے گی۔

جھوٹے گواہوں پر حد قذف ہوگی اگر وہ زنا کی شہادت دیں اور اس صورت میں ان کا کذب خواہ حد زنا جاری کرنے سے قبل ظاہر ہوا ہو یا اس کے بعد بہر دو صورت ان پر حد قذف جاری کی جائے گی، البتہ اگر جھوٹے گواہ کسی محصن کے خلاف زنا کی شہادت دیں اور ان کی گواہی کی بنیاد پر اس کو رجم کردیا جائے تو حد قذف کے ساتھ ان پر

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۹۔

قصاص بھی واجب ہوگا[1]۔

قصاص اور قذف کے احکام کی تفصیل ''جنایت''، ''حدود'' اور'' قصاص'' نیز ''شہادت'' اور'' قضاء'' کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جائے۔

عملی جعل سازی:

۱۵ - بیوع میں جعل سازی کی صورت یہ ہے کہ مبیع (خرید فروخت کا سامان) کا عیب چھپا کر اس کو خوبصورت بنایا جائے تا کہ اس کو اچھی، پسندیدہ اور قابل قبول صورت میں پیش کیا جائے، مثلاً کسی دودھ والے جانور کا دودھ اس کے تھن میں چھوڑ کر مشتری کو یہ تاثر دیا جائے کہ یہ زیادہ دودھ دینے والا جانور ہے، یا کسی پرانے سامان پر خوبصورت رنگ چڑھا دیا جائے، امانات والی بیوع (مرابحہ، تولیہ، اور حطیطہ)، میں سامان کی قیمت کے بارے میں دروغ بیانی بھی عملی جعل سازی ہے، اسی طرح قاضی کی تحریر کی نقل اتارنا، یا اس کا جعلی دستخط کرنا، یا قضاء کے رجسٹر میں گواہوں کی گواہی کا جعلی اندراج جس سے کسی مستحق کا حق مارا جائے، یہ سب عملی تزویر کی شکلیں ہیں۔

جس طرح کہ نکاح میں عملی تزویر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ زوجین میں سے کوئی اپنے عیب کو دوسرے پر ظاہر نہ ہونے دے۔

اور کبھی کذب و فریب کے قصد سے بال کو سیاہ کرنا بھی تزویر بن جاتا ہے۔

تزویر کی مذکورہ بالا تمام قسمیں تزویر حرام کے زمرے میں آتی ہیں، اور یہ اس حدیث پاک کے عموم میں داخل ہیں: "من غشنا فلیس منا"[2] (جو ہمارے ساتھ فریب کرے وہ ہم میں سے نہیں)۔

تفصیل کے لئے ''تدلیس''، ''تسوید''، ''بیع''، ''نکاح''، ''شہادت''، ''قضاء'' اور ''عیب'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

نقود اور ناپ تول کے آلات میں جعل سازی:

۱۶ - ان میں جعل سازی کی صورت یہ ہے کہ ان میں کھوٹ ملا کر یا ان کے وزن یا سائز میں تبدیلی کر کے ان کی مقدار کم کردی جائے، مثلاً سونے کے دینار یا چاندی کے درہم میں کوئی دوسری دھات مثلاً تانبا، یا سیسہ ملا دیا جائے، تاکہ خالص سونا یا چاندی کی مقدار کم ہوجائے یا دینار یا درہم کے سائز میں کمی کردی جائے، یا وزن کے لئے مستعمل پتھر کا وزن یا ناپ کے پیمانے کا سائز گھٹا دیا جائے، تاکہ وزن کردہ یا ناپی ہوئی چیز کم ہوجائے اور نفع زیادہ ہو۔

نقود اور ناپ تول کے آلات میں جعل سازی حرام ہے، اور یہ اس آیت کریمہ کے تحت داخل ہے: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ، الَّذِيْنَ إِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ، وَإِذَا كَالُوْهُمْ أَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ"[1] (بڑی خرابی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کی کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں)۔

نیز اس حدیث کے عموم میں بھی داخل ہے: "من غشنا فلیس منا" (جو ہمارے ساتھ فریب کرے وہ ہم میں سے نہیں) اسی طرح اس سے نقود خراب ہوتے ہیں، ارباب حق کا نقصان ہوتا ہے، مہنگائی بڑھتی ہے، صدقات میں کمی آتی ہے، شہروں میں لوگوں کی متعلقہ ضروریات متاثر ہوتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ محتسب (تفتیشی افسر) کے فرائض میں یہ شمار کیا گیا ہے کہ پیمانوں اور وزن کے پتھروں پر نگاہ رکھے، اور ان کے

---

(۱) المغنی ۸/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۱۔

(۲) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ مطففین / ۱، ۳۔

اوزان کی جانچ کرنے کے بعد لازمی طور پر اپنی مہر لگادے، تا کہ ان کی مقدار میں ہونے والی تبدیلیوں اور فریب کاریوں کا سدباب ہو سکے۔

جس طرح کہ سونا کے دینار اور چاندی کے دراہم کے وزن وساخت پر نگاہ رکھنا اس کے فرائض میں داخل ہے، کھوٹے درہم ڈھالنا امام کے لئے بھی درست نہیں ہے دوسرے کے حق میں اس کی حرمت اور دوچند ہوجاتی ہے، اس لئے کہ دراہم میں کھوٹ کا لوگوں کو پتہ نہیں چلتا، اس لئے اس کا غرر بہت عظیم ہے، امام کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ وہ جس قدر وزن کے درہم ودینار ڈھالے گا اس کا اعلان واشتہار کرائے گا۔

امام کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے بے کھوٹ کے خالص درہم ودینار ڈھالنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کھوٹ اور فساد کے بارے میں کچھ اطمینان نہیں ہے[1]۔

دستاویزات میں جعل سازی کی شکلیں اور ان سے بچنے کی صورتیں:

۱۷ - تبصرۃ الحکام میں ہے: اور معین الحکام میں بھی اسی طرح ہے کہ وثیقہ نویس کو چاہئے کہ وہ اسماء جو ذرا سی تبدیلی سے بدل سکتے ہوں ان کو قطعی بنانے پر توجہ دے، تا کہ ان میں کسی قسم کا ردوبدل نہ ہو سکے، مثلاً "مظفر" جو ذرا سی تبدیلی سے "مظہر" ہوسکتا ہے، "بکر" "بکیر" بن سکتا ہے، اور "عائشہ" کو "عائکہ" بنایا جا سکتا ہے، کبھی سطر کے اخیر میں جگہ خالی رہ جائے تو اس میں کسی اضافہ کا امکان پیدا ہوجاتا ہے، اسی طرح وثیقہ نویس کو اس سے بھی بچنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ کہیں ایک حرف کے اضافہ سے معاملہ کچھ کا کچھ نہ ہوجائے، مثلاً

(۱) المجموع ۱۰/۱۰، نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبۃ/ص ۴۷، ۸۷، معالم القربۃ/ص ۸۵۔

وثیقہ میں یہ لکھا گیا کہ فلاں نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے اس کے پاس ایک ہزار درہم ہیں، اب اگر اس عدد کے بعد اس کے نصف کا ذکر نہ کیا جائے، مثلاً "ألف درهم" ایک ہزار درہم جس کا آدھا پانچ سو ہے تو اس میں ایک الف بڑھا کر (ألفا درهم) (دوہزار درہم) بنایا جا سکتا ہے[1]۔

ابن المناصف کی "التنبیہ" میں ہے کہ دستاویزات اور وثائق لکھنے کے لئے صرف عادل علماء کا تقرر کیا جائے، جیسا کہ امام مالک نے فرمایا کہ لوگوں کی دستاویزات صرف وہ شخص لکھے جو ان کی واقفیت رکھتا ہو، بذات خود عادل ہو اور اس کی تحریر پر اطمینان ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ"[2] (اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک لکھے)، اور جو اچھا لکھنا نہ جانتا ہو، وثیقہ کے مضامین سے واقف نہ ہو، ایسے شخص کا تقرر اس کام کے لئے مناسب نہیں، ورنہ لوگوں کے اکثر معاملات ومسائل فاسد ہوجائیں گے، اسی طرح کوئی شخص وجوہ کتابت سے تو واقف ہو مگر دیانت کے معاملے میں متہم ہو تو ایسے شخص کا تقرر بھی مناسب نہیں، خواہ اپنی تحریر میں شہادت میں اپنا نام نہ لکھے، اس لئے کہ اس طرح کا شخص لوگوں کو شر وفساد کے طریقے بتائے گا اور گواہ بنانے کے لئے لوگوں کو مسائل میں تحریف کرنے کی تلقین کرے گا، آج بہت سے لوگ سودی معاملات، شرکت فاسدہ اور فسخ شدہ نکاح وغیرہ کے ناجائز معاملات سے متعلق استفتاء لے کر آتے ہیں پھر جب اہل دیانت ان کو ان کاموں سے منع کردیتے ہیں تو وہ لوگ اسی قسم کے (جعل ساز) لوگوں کے پاس اپنے سوالات لے کر جاتے ہیں، پھر یہ لوگ ان کے الفاظ میں تحریف کردیتے ہیں

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۵، معین الحکام ص ۸۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

اورایسی عبارتوں کا سہارا لیتے ہیں جن سے بظاہر جواز کا وہم ہوتا ہو، یہ بڑے فساد کی بات ہوگی، یہ لوگ خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں، اور بیشتر لوگ حدود اسلام کے بارے میں تحقیر اور محرمات سے کھلواڑ کرنے کی طرف مائل ہوگئے ہیں، اور ظالم عنقریب جان لیں گے کہ کس کروٹ الٹتے ہیں (1)۔

"تبصرۃ الحکام" اور احمد بن موسی بن النحوی الدمشقی الشافعی کی "العالي الرتبة في أحكام الحسبة" میں بھی وثیقہ نویس کے تعلق سے یہ آیا ہے جو مذہب مالکی کے قواعد کے خلاف نہیں ہے، کہ جب کاتب اپنی کتابت سے فارغ ہوجائے تو کتابت شدہ حصہ کو مکمل کردے اور اس کو پڑھے، اور الفاظ کو صاف صاف ممتاز کرکے لکھے۔ مناسب یہ ہے کہ کاتب اپنی تحریر میں سات (سبعة) اور نو (تسعة) کے درمیان واضح فرق کرے اور اگر اس میں سو درہم کا ذکر ہو تو سو کے ساتھ ایک بھی لکھے اور مناسب یہ ہے کہ اس کے نصف کا ذکر بھی کردے، اور اگر درہم ہزار ہو تو ایک کی قید بھی لکھے اور اس کے نصف کا ذکر بھی کرے، تاکہ کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہے اور اگر پانچ ہزار درہم (خمسة آلاف) ہو تو (کھڑا مد کے بجائے) "لا" کے ساتھ "آلاف" لکھے تاکہ "خمسة" ذرا سی تبدیلی سے "خمسین الفا" نہ ہوجائے، اور ایسی جگہوں پر احتیاطاً نصف کا ذکر کردے، جہاں زیادتی پیدا کئے جانے کا امکان ہو، مثلاً خمسة عشر (۱۵) خمسة وعشرین (۲۵)، اور سبعین (۷۰) تسعین (۹۰) بن سکتا ہے، اگر کاتب رقم کے نصف کا ذکر نہ کرے تو گواہوں کو چاہئے کہ اپنی شہادت میں مبلغ رقم کا ذکر کریں، تاکہ اگر دستاویز میں کسی قسم کا ردوبدل ہو تو ان کو شک نہ ہو، اور اگر تحریر میں کوئی تبدیلی یا اضافہ کیا گیا ہو تو کاتب کو چاہئے کہ وضاحت کردے کہ دستاویز میں فلاں جگہ تبدیلی یا اضافہ ہے۔

مناسب یہ ہے کہ مکتوب کی تمام سطریں پوری لکھی جائیں تاکہ سطر کے آخر میں کوئی ایسا لفظ نہ بڑھا دیا جائے جس سے پورا مکتوب یا اس کے بعض احکام فاسد ہوجائیں، مثلاً سطر کے آخر میں جملہ ہو: "وجعل النظر في الوقف المذكور" (یعنی مذکورہ وقف پر نگاہ کی ذمہ داری) اور اس سے متصل سطر کی ابتداء میں "لزيد" کا لفظ ہو اور سطر کے آخر میں کچھ گنجائش موجود ہو تو اس میں "لنفسه" کا الحاق کرکے جملہ اس طرح بنایا جاسکتا ہے: "لنفسه ثم لزيد" اس طرح وقف باطل ہوجائے گا، یا اس جیسی کوئی گڑبڑی پیدا کی جائے۔

اگر اتفاقاً سطر کے آخر میں اتنا خلا رہ جائے جس میں اس کلمہ کی گنجائش اس کے طول یا کثرت حروف کی بناپر نہ ہو جو وہ لکھنا چاہتا ہو تو اس خلا کو اسی کلمہ کو مکرر لکھ کر پر کردے جس پر وہ سطر پوری ہوئی ہو یا اس جگہ "صح" یا لمبی ص لکھ دے، یا کھلے دائرے کا نشان بنادے، یا اس طرح کچھ لکھ دے جس سے وہ خلا ختم ہوجائے، اور اس میں مکتوب کے منشا کے خلاف کسی ردوبدل کا امکان باقی نہ رہے، اگر اخیر سطر میں خلا رہ جائے تو استحضار قلب کے ساتھ ذکر اللہ کی نیت سے "حسبي الله" یا "الحمدلله" لکھ دے، یا گواہ اول کو جو اس دستاویز پر اپنا دستخط کرے گا حکم دے کہ اس خالی جگہ میں دستخط کرے، اگر کسی ایسے کاغذ پر لکھنے کی نوبت آئے جس میں کئی جوڑ ہوں تو ہر جوڑ پر اس کی علامت لکھ دے، اور دستاویز کے آخر میں وضاحت کردے کہ اس دستاویز میں اتنے جوڑ ہیں، بعض لوگ مکتوب کی سطروں کی تعداد بھی لکھتے ہیں، اگر مکتوب کے کئی نسخے ہوں تو اس کا ذکر بھی کرے، اور ان کی تعداد بھی تحریر کرے اور ان کا متفق ہونا بھی ذکر کردے۔ اس پر ابن سہل اور ابن الہندی وغیرہ نے متنبہ کیا ہے۔

"معین الحکام" میں بھی اسی طرح آیا ہے اور اس میں لکھا ہے

---

(1) تبصرۃ الحکام ص ۹۸، معین الحکام ص ۹۲۔

کہ یہ باتیں امام ابوحنیفہ کے قواعد کے خلاف نہیں ہیں [1]۔

"مجلة الأحكام العدلیہ" (دفعہ: ۱۸۱۴) میں ہے: قاضی عدالت (دار القضاء) میں ایک رجسٹر کارروائیوں (کے اندراج) کے لئے رکھے گا اور جو احکامات یا دستاویزات جاری کرے گا، اس رجسٹر میں اس طرح اس کا اندراج کرے گا کہ حیلہ وفساد سے پوری طرح محفوظ رہے، نہایت اہتمام اور باریکی سے اس رجسٹر کی حفاظت کرے گا، اور جب وہ معزول کیا جائے تو مذکورہ تمام رجسٹر بطور خود یا اپنے سکریٹری کے توسط سے اپنے جانشین کے حوالہ کردے گا۔

جعل سازی کا ثبوت:

۱۸ - جعل سازی کے ثبوت کی صورت یہ ہے کہ خود جعل ساز اس کا اقرار کرلے یا یقینی طور پر کذب ظاہر ہوجائے، مثلاً کسی شخص کے قتل ہوجانے کی گواہی دے حالانکہ وہ زندہ ہو، یا کسی شخص کے حق میں گواہی دے کہ اس نے فلاں وقت میں یہ کام کیا ہے جبکہ وہ شخص اس سے قبل فوت ہوچکا ہو، یا اس کی ولادت اس کے بعد ہوئی ہو، اور اسی طرح کی دیگر شہادتیں [2]۔

۱۹ - دستاویزات میں جعل سازی کے تعلق سے مالکیہ میں لخمی، اور حنفیہ میں ابو اللیث کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے خلاف مال کا دعوی کرے، اور مدعی علیہ انکار کرے پھر مدعی ثبوت کے طور پر مدعا علیہ کی کوئی تحریر پیش کردے جس کو مدعی علیہ اپنی تحریر ماننے سے انکار کردے، اور کسی کے پاس کوئی بینہ موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں اگر مدعی مطالبہ کرے کہ چند عادل اور معتبر اشخاص کی موجودگی میں مدعا علیہ سے لکھوایا جائے، اور اس تحریر کا مدعی کے پیش کردہ نوشتہ سے مقابلہ کیا جائے تو مدعا علیہ کو لکھنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اس کو حکم دیا جائے گا جو لفظ لمبا لکھا جاتا ہے اس کو لمبا لکھے، تاکہ اس کے لئے اپنی تحریر کا بدلنا ممکن نہ ہو، اگر دونوں تحریروں کے درمیان واضح یکسانیت پائی جائے جس سے پتہ چلے کہ دونوں تحریریں ایک ہی شخص کی ہیں تو یہ حجت قرار پائے گی اور اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

ابو اللیث کہتے ہیں کہ ائمۂ بخاری بھی اسی کے قائل ہیں [1]۔

فقہاء مالکیہ میں عبد الحمید الصائغ کہتے ہیں کہ اس کو لکھنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جس طرح کہ اس کو اپنے خلاف بینہ پیش کرنے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔

لخمی دونوں صورتوں یعنی تحریر کو لازم کرنے اور اپنے خلاف بینہ پیش کرنے پر مجبور نہ کرنے میں یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ مدعا علیہ یقیناً اپنے خلاف گواہی دینے والوں کو جھٹلائے گا، اس لئے ایسے معاملے میں کوشش کرنا مناسب نہیں جس کے بطلان کا یقین ہو، لیکن جہاں تک تحریر کا معاملہ ہے تو تحریر اس کے اقرار کے ساتھ اس کی طرف سے صادر ہوگی اور عادل اشخاص اس کی حالیہ لکھی ہوئی تحریر کا موازنہ مدعی کی پیش کردہ تحریر سے کریں گے، اور اس کے موافق یا مخالف ہونے کی شہادت دیں گے۔

صاحب "المحیط" نے امام محمد بن الحسن کی یہ صراحت نقل کی ہے کہ یہ حجت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی حیثیت اس کے اس اقرار سے بڑھ کر نہیں ہے جب وہ یہ کہے کہ یہ میری تحریر ہے، میں نے ہی اسے لکھا ہے، مگر مجھ پر اس کا یہ مال واجب نہیں ہے، اس صورت میں اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا [2]۔

---

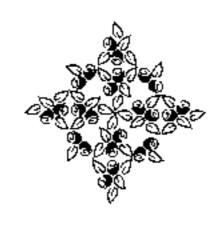
(۱) تبصرة الحکام ۱/ ۸۹، معین الحکام رص ۹۲، ۹۳۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۱۱، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵۔

(۱) تبصرة الحکام ۱/ ۲۹۵، معین الحکام ۱۵۷۔
(۲) سابقہ مراجع۔

جعل سازی کی سزا:

۲۰- جعل سازی کی سزا حاکم کی صوابدید پر ہے، ان جرائم کی طرح جس کی کوئی سزا شریعت میں مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ پتہ چل جائے کہ اس نے جعل سازی جان بوجھ کر کی ہے، تو حاکم اپنی صوابدید کے مطابق تشہیر، ضرب، قید، سرمونڈنا یا تذلیل واہانت وغیرہ کے ذریعہ اس کو سزا دے سکتا ہے[۱]۔

تفصیل ''شہادت''، ''تعزیر'' اور ''تشہیر'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

تزئین

دیکھئے: ''تزین''۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۵۹، ۲۶۰، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵، مطالب اُولی النہی ۶/ ۲۲۸، کشاف القناع ۶/ ۲۲۷، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۹، الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

تزین

تعریف:

۱- ''تزین'' کا معنی ہے: زینت اختیار کرنا، اور زینت لغت میں ایسا جامع اسم ہے جو زینت کی ہر چیز کو شامل ہے، یہ اسم مصدر بول کر مفعول مراد لینے کے قبیل سے ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا''[۱] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)۔

آیت بالا کا معنی یہ ہے کہ عورتیں اپنی اندرونی زینت مثلاً ہار، پازیب، بازوبند اور کنگن وغیرہ کا اظہار نہ کریں اور ظاہری زینت سے مراد کپڑے اور چہرے کی زینت ہے[۲]۔

لغت اور اصطلاح دونوں میں یہ ایک ہی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تحسن اور تحلی:

۲- ''تحسن'' حسن سے ہے، ''قبح'' کی ضد ہے، لغت میں اس کا معنی ہے زینت اختیار کرنا، کہا جاتا ہے: ''حسّن الشيئ تحسينا'' یعنی اس نے اس چیز کو مزین کیا۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''زین''، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۶۱۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

امام راغب الاصفہانی فرماتے ہیں کہ عام لوگوں کی زبان میں حسن کا استعمال زیادہ تر نگاہ میں بھلی معلوم ہونے والی چیز کے لئے کیا جاتا ہے، جبکہ قرآن کریم میں اس کا استعمال زیادہ تر بصیرت کے اعتبار سے اچھی چیزوں کے لئے ہوا ہے [۱]۔

۳- "تحلیة" کا معنی لغت میں ہے: زیورات پہننا، کہا جاتا ہے: "تحلت المرأة" عورت نے زیورات پہنے یا بنائے، "حلّیت المرأة" تشدید کے ساتھ، میں نے عورت کو زیورات پہنائے یا اس کے لئے زیورات بنوائے، تاکہ وہ پہنے [۲]۔

۴- تزین، تجمل اور تحسن قریب قریب ہم معنی ہیں، اور یہ تمام الفاظ تحلیہ کے مقابلے میں عام ہیں، اس لئے کہ ان کا اطلاق زیورات کے علاوہ زینت کی دوسری چیزوں پر بھی ہوتا ہے، مثلاً سرمہ لگانا، بال میں کنگھی کرنا، اور خضاب لگانا وغیرہ۔

بعض حضرات نے "تحسن" اور "تجمل" کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ "تحسن" حسن سے ہے جو اصلاً صورت کے لئے ہے، مگر پھر اس کا استعمال افعال واخلاق کے لئے بھی ہونے لگا، اور "تجمل" جمال سے ہے جو اصلاً افعال واخلاق اور ظاہری احوال کے لئے ہے، مگر پھر اس کا استعمال "صورت" کے لئے ہونے لگا [۳]۔

رہا تحسن وتجمل اور تزین کے مابین فرق تو بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ "تزین" اس زائد چیز کے ذریعہ ہوتی ہے جو اصل سے جدا ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَ زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ" [۴] (اور ہم نے اس قریب والے آسمان کو ستاروں کے ذریعہ سے رونق بھی دی)۔

قرطبی کہتے ہیں کہ بناوٹی زینت وہ ہے جس کے ذریعہ عورت اپنے آپ کو سنوارنے کی خود کوشش کرے، مثلاً کپڑا زیورات، سرمہ اور خضاب [۱]، اس معنی میں یہ آیت کریمہ آئی ہے: "خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" [۲] (اور ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

بہر حال تحسن اور تجمل دونوں اصل سے وابستہ زیادتی یا اس میں کمی کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ اس آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے: "وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ" [۳] (اور تمہارا نقش بنایا، سو تمہارا کیسا اچھا نقش بنایا)۔

شرعی حکم:

۵- زینت اختیار کرنا اصلاً مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ" [۴] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو) اسی طرح ارشاد نبوی علی صاحبہ الصلوٰۃ والسلام ہے: "من أنعم الله عليه نعمة، فإن الله يحب أن يرى أثر نعمته عليه" [۵] (جس کو اللہ نعمت سے نوازے اللہ چاہتا ہے کہ اس پر اس کی نعمت کا اثر

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادۂ "حسن"، المفردات للراغب الاصفہانی مادۂ "حسن"، "زین"۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الفروق فی اللغۃ لابی الہلال العسکری رص ۲۵۷ شائع کردہ دار الآفاق۔
(۴) سورۂ فصلت ر ۱۲۔

(۱) تفسیر قرطبی ۱۲ر ۲۲۹، تفسیر ابن کثیر ۲ر ۲۱۰، ۳ر ۳۰۴۔
(۲) سورۂ اعراف ر ۳۱۔
(۳) سورۂ غافر ر ۶۴۔
(۴) سورۂ اعراف ر ۳۲۔
(۵) حدیث: "من أنعم الله عليه نعمة......" کی روایت احمد (۴ر ۴۳۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (مجمع ۵ر ۱۳۲ طبع القدسی)۔

دکھائی دے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ، عیدین، لوگوں سے ملاقات اور بھائیوں کی زیارت کے مواقع پر عمدہ کپڑے پہننا اور ان کے ذریعہ زینت اختیار کرنا مستحب ہے، ابو العالیہ کہتے ہیں کہ مسلمان باہم ملاقات کے موقع پر زینت ونفاست کا اہتمام کرتے تھے۔

مکحول حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "كان نفر من أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه على الباب، فخرج يريدهم، وفي الدار ركوة فيها ماء، فجعل ينظر في الماء ويسوي لحيته وشعره، فقلت: يا رسول الله: وأنت تفعل هذا؟ قال: نعم، إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيئ من نفسه، فإن الله جميل يحب الجمال" [1] (رسول اللہ ﷺ کے چند اصحاب دروازہ پر آپ کا انتظار کر رہے تھے، آپ ﷺ ان سے ملنے کے ارادہ سے نکلے، گھر میں ایک پیالہ میں پانی تھا، آپ ﷺ پانی میں دیکھتے ہوئے اپنی داڑھی اور بال درست کرنے لگے، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ یہ کر رہے ہیں؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں جب آدمی اپنے بھائیوں سے ملنے کے لئے نکلے تو چاہئے کہ اپنے آپ کو تیار کرے، اس لئے کہ اللہ جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے)۔

اس معنی کی احادیث بہت ہیں، ان سب سے تزین اور تحسین ہیئت کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے [2]۔

۶-زیب وزینت کا مقصد تکبر وغرور نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ یہ حرام ہے، ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ جمال کے مقصد اور زینت کے قصد کے درمیان لزوم نہیں ہے، قصد جمال کا حاصل عار ختم کرنا، وقار قائم کرنا، اور بطور شکر نہ کہ بطور فخر نعمت کا اظہار کرنا ہے اور یہ تہذیب وشرافت نفس کی علامت ہے۔

قصد زینت کا مطلب ہے زینت کا اثر کمزور پڑ جائے تو پھر زینت کے ارادے سے سنورنا، علماء نے کہا ہے کہ حدیث میں خضاب کا ذکر ہے، حالانکہ اس کا مقصد زینت نہیں ہے، لیکن اس کے بعد اگر زینت حاصل ہوتی ہے، تو اس کا حصول ضمنی ہے، اس لئے اگر التفات اس جانب نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ اسی لئے "الولوالجیہ" میں ہے کہ خوبصورت کپڑے پہننا مباح ہے، بشرطیکہ اس سے کبر پیدا نہ ہو، اس لئے کہ تکبر حرام ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اچھے کپڑے پہننے کے بعد بھی وہی کیفیت قائم رہے جو اس سے قبل تھی [1]۔

۷- اس کے ساتھ زیب وزینت سے متعلق کچھ اور بھی شرعی احکام ہیں جن میں کچھ واجب ہیں، کچھ مستحب، کچھ مکروہ اور کچھ حرام۔

واجب کی مثال ہے: ستر عورت اور شوہر کے مطالبہ پر شوہر کے لئے بیوی کا زیب وزینت اختیار کرنا۔

مستحب کی مثال ہے: جمعہ وعیدین کے موقع پر مرد کا زیب وزینت اختیار کرنا اور مرد وعورت کے لئے سفید بال پر خضاب لگانا [2]۔

(دیکھئے: "اختضاب" کی اصطلاح)۔

مکروہ کی مثال ہے: مردوں کے لئے زرد اور زعفرانی رنگ کا

---

(۱) حدیث: "إذا خرج الرجل إلى إخوانه....." کی روایت سمعانی نے (أدب الإملاء والاستملاء ص ۳۴ طبع لیدن) میں کی ہے اس کی سند میں مکحول اور حضرت عائشہؓ کے درمیان انقطاع ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۱۹۵، ۱۹۸۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۳۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۵۴، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۶۷، ۱۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۷ ۵، ۵۷۹ طبع ریاض الحدیثہ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۵، ۵۵۶، ۲/ ۶۵۲، ۳/ ۱۸۸، ۵/ ۲۲۳، ۴۷۳، ۴۸۱، ۴۸۲، فتح القدیر ۲/ ۴۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۶، ۹۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۱، ۳۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۶، ۱۰۳، کشاف القناع عن متن الإقناع ۲/ ۴۲، ۵۱ طبع النصر الحدیثہ۔

کپڑا پہننا[1]۔

حرام کی مثال ہے: زینت کے بارے میں عورتوں کا مردوں کی یا مردوں کا عورتوں کی مشابہت اختیار کرنا[2]، اسی طرح مردوں کے لئے کسی عذر کے بغیر سونے کا زیور اور ریشمی کپڑے پہننا[3]، معتدۂ وفات کے لئے زینت اختیار کرنا[4] محرم کا ممنوع چیزوں مثلاً خوشبو سے زینت اختیار کرنا[5]، غیر مرد کے واسطے عورت کا زینت اختیار کرنا[6]۔

یہ سب فی الجملہ ہے، تفصیل ان کے مقامات پر مذکور ہے۔

زینت کی چیزیں:

۸- ہر شخص کے لئے اسباب زینت جن سے وہ آراستہ ہو جداگانہ ہیں، مثلاً شوہر کے لئے بیوی کی زینت یہ ہے کہ عمدہ لباس، زیورات اور خوشبو وغیرہ کا استعمال کرے، جمعہ اور عیدین کے موقع پر مرد کی زینت یہ ہے کہ سب سے اچھا کپڑا پہنے، اس میں بھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۱، ۳۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۲، کشاف القناع ۱/ ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۱، ۳۶۵، الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۸ طبع ریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۳، ۶۱۶، ۶۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۵۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، نیل المآرب لشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۰۹ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۲۸۵ طبع المکتب الإسلامی۔

(۵) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۳، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۱۳، ۲۱۶، الشرح الکبیر ۲/ ۵۴، ۶۱، کشاف القناع عن متن الإقناع ۲/ ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۴۷، ۴۴۸۔

(۶) الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۱۶ طبع ریاض الحدیثہ۔

بالخصوص سفید کپڑے کو ترجیح دے، اور خوشبو کا استعمال کرے۔

۹- مرد کے لئے ریشمی کپڑا پہننا اور سونے کے زیورات استعمال کرنا حرام ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: "أن رسول الله ﷺ أخذ في يمينه قطعة حرير وفي شماله قطعة ذهب، وقال: هذان حرام على ذكور أمتي"[1] (حضور ﷺ نے اپنے دائیں ہاتھ میں ریشم کا ٹکڑا اور بائیں ہاتھ میں سونے کا ٹکڑا لیا اور فرمایا کہ میری امت کے مردوں کے لئے یہ دونوں حرام ہیں)۔

اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتلبسوا الحرير، فإن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة"[2] (ریشم نہ پہنو، اس لئے کہ جو دنیا میں اس کو پہن لے گا وہ آخرت میں اس سے محروم رہے گا)۔

علاوہ ازیں مردوں کے لحاظ سے اس میں کبروغرور اور بیجا خوشحالی کا اظہار ہوتا ہے، فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے[3]۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مردوں کے لئے زعفرانی اور زرد رنگ کا کپڑا پہننا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بیان فرماتے ہیں: "رأى النبي ﷺ عليّ ثوبين

(۱) حدیث: "هذان حرام على ذكور أمتي....." کی روایت احمد (۱/ ۱۱۵ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۸/ ۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۵۳، ۵۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حدیث: "لا تلبسوا الحرير فإن من لبسه....." کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۱، ۳۶۲، الشرح الکبیر ۱/ ۶۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰، ۱۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۸ طبع ریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ ۳/ ۲۔

معصفرين فقال: إن هذا من ثياب الكفار فلا تلبسها"[1] (نبی کریم ﷺ نے میرے اوپر دو زرد رنگ کے کپڑے دیکھے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کافروں کا لباس ہے، اس کو مت پہنو)بعض شافعیہ کے نزدیک ہر زرد رنگ حرام نہیں ہے، صرف زعفرانی رنگ حرام ہے اور ان کے دوسرے قول کے مطابق ہر زرد رنگ بھی اسی طرح حرام ہے[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ولی کے لئے نابالغ لڑکے کو سونا یا ریشم پہنانا مکروہ ہے، البتہ ان کے معتمد قول کے مطابق چاندی پہنانے کی اجازت ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں دو قول پائے جاتے ہیں:

ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "الحرير والذهب حرام على ذكور أمتي، وحلٌّ لإناثهم"[4] (ریشم اور سونا میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہیں اور عورتوں کے لئے حلال)۔

عورتوں کے لئے اپنے لباس میں سونا یا چاندی استعمال کرنا یا ان کے زیورات پہننا یا ریشمی لباس زیب تن کرنا جائز ہے، اسی طرح لباس کے درجہ کی چیزوں مثلاً بچھونے فرش، مسند، چپل اور کھڑاؤں وغیرہ میں بھی سونا چاندی اور ریشم کا استعمال جائز ہے[1]۔

تفصیل "ألبسه" کی بحث میں مذکور ہے۔

۱۰ - فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مردوں کے لئے حرکات، لبیت کلام، زینت لباس وغیرہ عورتوں کی خاص عادات وطبائع میں ان کی نقل اتارنا حرام ہے، اسی طرح عورتوں کے لئے مردوں کی خاص چیزوں میں ان کی نقل اتارنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال"[2] (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کی نقل اتارنے والے مردوں اور مردوں کی نقل اتارنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

ابن دقیق العید نے عورتوں کی حرام مشابہت کے لئے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ اس میں وہ چیزیں داخل ہیں جو عورتوں کی جنس اور ہیئت کے ساتھ مخصوص ہیں، یا جن کا استعمال بالعموم عورتیں اپنے زیب وزینت کے لئے کرتی ہیں، اسی طرح اس کے برعکس مردوں کے معاملے میں بھی یہی ضابطہ ہے[3]۔

دیکھئے: ''تشبہ'' کی اصطلاح۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۱/۵، الشرح الکبیر ۵۹/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۸۸/۱۔
حدیث "إن هذه من ثياب......" کی روایت مسلم (۱۶۴۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳۶۹/۲۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲۲۴/۵، ۲۳۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۶۲/۱۔

(۴) حدیث: "الحرير والذهب حرام على......" کی روایت احمد (۳۹۴/۴ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۱۶۱/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابو موسیٰؓ سے کی ہے الفاظ احمد کے ہیں، یہ روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (التلخیص ۵۳/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳۶۴/۲، ۳۶۵، المغنی لابن قدامہ ۵۹۰/۱، ۵۹۲ طبع ریاض الحدیثہ، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۶۴/۱، جواہر الإکلیل ۱۱/۱۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ "لعن رسول الله المتشبهين من الرجال......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۳۲/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۶۱/۵، ۲۶۹، ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۲۶۳/۲ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳۶۲/۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲۸۵/۱، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ، فتح الباری لابن حجر العسقلانی ۳۳۲/۱۰، ۳۳۳ طبع السعودیہ، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین للنووی ۱۱۲۱/۲ طبع مؤسسۃ الرسالہ۔

تقریبات اور اجتماعات کے لئے زیب وزینت:

۱۱ - فقہاء کے نزدیک جمعہ اور عیدین، لوگوں سے ملاقات اور دوستوں اور بھائیوں کی زیارت کے مواقع پر زیب وزینت اختیار کرنا یعنی اچھے کپڑے پہننا، خوشبو لگانا، بال صاف کرنا، ناخن تراشنا، مسواک کرنا، جمعہ اور عیدین کے دنوں میں غسل کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يغتسل يوم الفطر والأضحى"(۱) (رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن غسل فرماتے تھے)، یہ بھی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی جمعہ کے موقع پر ارشاد فرمایا: "إن هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين، فاغتسلوا، ومن كان عنده طيب فلا يضره أن يمس منه، وعليكم بالسواك"(۲) (اس دن کو اللہ نے مسلمانوں کے لئے عید بنایا ہے، اس لئے تم اس دن غسل کرو، اور جس کے پاس خوشبو ہو تو خوشبو لگانے میں حرج نہیں اور مسواک تو ضرور کرو)، حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان يعتم ويلبس برده الأحمر في العيدين والجمعة"(۳) (نبی کریم ﷺ جمعہ اور عیدین کے موقع پر عمامہ باندھتے تھے اور اپنی سرخ دھاری دار چادر زیب تن فرماتے تھے)۔

حضرت مکحول حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں: "كان نفر من أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه على الباب فخرج يريدهم وفي الدار ركوة فيها ماء فجعل ينظر في الماء ويسوي لحيته وشعره، فقلت يا رسول الله وأنت تفعل هذا؟ قال نعم، إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيئ من نفسه فإن الله جميل يحب الجمال"(۱) (چند اصحاب رسول دروازے پر آپ ﷺ کا انتظار کر رہے تھے، آپ ﷺ ان سے ملنے کے ارادے سے نکلے تو گھر میں موجود ایک پیالہ کے پانی میں جھانک کر اپنی داڑھی اور بال درست کرنے لگے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ بھی یہ کرتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں جب آدمی اپنے بھائیوں کے پاس جائے تو چاہئے کہ اپنے کو تیار کرلے، اس لئے کہ اللہ جمیل ہے، اور جمال کو پسند کرتا ہے)۔

(دیکھئے: تحسین فقرہ نمبر ۷-۱۰)۔

یہ تمام احکام عام لوگوں کے لئے ہیں، اور امام کو اس کا اور بھی زیادہ اہتمام کرنا چاہئے، اس لئے کہ لوگوں کے درمیان وہی مرکز نگاہ ہوتا ہے(۲)۔

تفصیل "جمعہ اور عید" کی بحثوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

نماز کے لئے زینت:

۱۲ - نماز کے لئے زینت اختیار کرنا مستحب ہے، البتہ مقصود خشوع وخضوع اور عظمت الٰہی کا استحضار ہو، کبر وغرور نہ ہو، اس لئے کہ کبر وغرور حرام ہے، مرد کے لئے مستحب یہ ہے کہ دو یا دو سے زائد کپڑوں

---

(۱) حدیث: "كان يغتسل يوم الفطر ويوم الأضحى" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن قطان کہتے ہیں کہ یہ حدیث "جبارۃ بن المغلس" کے سبب سے معلول ہے اس لئے کہ یہ ضعیف راوی ہے۔

(۲) حدیث: "إن هذا يوم جعله الله......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے یہ روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "كان يلبس برده الأحمر في العيدين والجمعة" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۳/ ۲۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اس کی سند میں ضعف ہے۔

(۱) اس کا حوالہ فقرہ نمبر ۵ کے تحت گذر چکا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۴۳، ۵۵۶، الدسوقی ۱/ ۳۸۱، ۳۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۶، ۱۰۳، تفسیر القرطبی ۷/ ۱۹۵، ۱۹۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۵، ۷۶، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۹۸، کشاف القناع ۲/ ۴۲، ۵۱، ۵۴، المغنی ۲/ ۳۷۰۔

میں نماز پڑھے، اگر کسی کو صرف ایک ہی کپڑا میسر ہو جس کو وہ جسم پر لپیٹ لے تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إذا صلی أحدکم فلیلبس ثوبیه فإن الله أحق من تزین له"[1] (جب کوئی شخص نماز پڑھے تو دو کپڑے پہنے، اس لئے کہ دوسروں کے مقابلے میں خدا اس کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کے لئے زینت اختیار کی جائے)۔

ابن قدامہ نے نماز کے لئے افضل لباسوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مرد کے لئے دو یا دو سے زائد کپڑوں میں نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس میں پوری ستر پوشی ہوتی ہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "إذا أوسع الله فأوسعوا، جمع رجل علیه ثیابه وصلی رجل في إزار وبرد أوفي إزار وقمیص، في إزار وقباء، في سراویل ورداء، في سراویل وقمیص، في سراویل وقباء، في تبانٍ وقمیص" (جب اللہ تم کو وسعت دے تو وسعت اختیار کرو، مرد اپنے کپڑے جمع کرے اور مرد ایک ازار اور ایک چادر میں نماز پڑھے، یا ایک ازار اور ایک قمیص میں یا ایک ازار اور ایک قبا میں، ایک پاجامہ اور ایک چادر میں، ایک پاجامہ اور ایک کرتا میں، ایک پاجامہ اور ایک قباء میں، ایک جانگھیہ اور ایک قمیص میں)، ابوداؤد نے حضرت عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا کان لأحدکم ثوبان فلیصل فیهما، فإن لم یکن إلا ثوب واحد فلیتزر به، ولایشتمل اشتمال الیهود"[2] (جس کے پاس دو کپڑے

(۱) حدیث: "إذا صلی أحدکم فلیلبس ثوبیه....." کی روایت بیہقی (۲/ ۲۳۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے بیہقی نے اس کو حضرت ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "إذا کان لأحدکم ثوبان....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۱۸ طبع عبید دعاس) اور بیہقی (۲/ ۲۳۶ طبع دار المعرفۃ) نے کی ہے الارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے (شرح السنۃ ۲/ ۴۲۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

ہوں اسے چاہئے کہ نماز میں دونوں کپڑے پہنے، اور اگر صرف ایک ہی کپڑا میسر ہو تو تہبند کی طرح باندھ لے، البتہ یہودیوں کی طرح پورے بدن پر نہ لپیٹے)۔

تمیمی کہتے ہیں کہ ایک کپڑا کافی ہے، اور دو کپڑے بہتر ہیں، اور چار مکمل ہیں، یعنی کرتا، پاجامہ، عمامہ اور لنگی، اور ابن عبد البر نے حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے نافع کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ تم دو کپڑے نہیں پہن سکتے؟ نافع نے عرض کیا کہ کیوں نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر تم کو کسی کے گھر بھیجا جائے تو کیا تم ایک کپڑے میں جاؤ گے؟ انہوں نے کہا: نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ کے واسطے زینت اختیار کرنا اچھا ہے، یا لوگوں کے واسطے؟ نافع نے کہا کہ اللہ کے واسطے۔

قاضی کہتے ہیں کہ امام کے لئے اس باب میں دوسروں کے مقابلے میں زیادہ تاکید ہے، اس لئے کہ وہ مقتدیوں کے سامنے ہوتا ہے اور مقتدیوں کی نماز اس کی نماز سے متعلق ہوتی ہے، اگر امام کو ایک کپڑا میسر ہو تو سب سے بہتر کرتا ہے کیونکہ اس میں پردہ زیادہ ہے، یہ سر اور پاؤں کے سوا پورے جسم کو چھپا دیتا ہے، پھر چادر کا درجہ ہے، اس لئے کہ پردہ پوشی میں یہ قریب قریب کرتا کی طرح ہے، پھر تہبند، پھر پاجامہ، اور اس کے علاوہ کوئی بھی لباس صرف اسی وقت جائز اور کافی ہے جب کم از کم دوسروں سے اور خود اس سے ستر عورت حاصل ہو[1] تفصیل "البسہ" کی بحث کی تحت مذکور ہے۔

احرام میں زینت اختیار کرنا:

۱۳ - محرم عورت جس رنگ کا کپڑا اور زیور چاہے پہن سکتی ہے، البتہ دستانے اور پازیب پہننے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے،

(۱) المغنی ۱/ ۵۸۳ طبع ریاض، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۴، ابن عابدین ۱/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ نے اس کی اجازت دی ہے، امام ثوری اور امام ابوحنیفہ بھی اسی کے قائل ہیں، امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس سے منع کیا ہے، یہی رائے طاؤس، مجاہد نخعی، امام مالک اور امام احمد کی بھی ہے، امام شافعی کا دوسرا قول بھی یہی ہے، بعض حضرات نے پازیب کے بارے میں امام احمد کے کلام کو کراہت پر محمول کیا ہے۔

حالت احرام میں سلا ہوا کپڑا پہننا مردوں کے لئے بالاتفاق حرام ہے[1]۔

حالت احرام میں خوشبو استعمال کرنا، حلق یا قصر کرنا، ناخن تراشنا وغیرہ علی الاطلاق جائز نہیں ہے، خواہ محرم مرد ہو یا عورت۔

احرام کی تیاری کے وقت بدن میں خوشبو لگانا جمہور فقہاء کے نزدیک مسنون ہے، البتہ احرام سے قبل کپڑے میں خوشبو لگانے کو جمہور نے ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ نے اپنے قول معتمد کے مطابق اس کی اجازت دی ہے[2]، تفصیل "احرام" اور "تحلیہ" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

حالت اعتکاف میں زینت اختیار کرنا:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معتکف کے لئے خوشبو لگانا، اچھے کپڑے پہننا، ناخن اور مونچھ تراشنا وغیرہ جائز ہے، البتہ مالکیہ نے اندرون مسجد ناخن اور مونچھ کاٹنے کو صراحۃً مکروہ قرار دیا ہے، اسی طرح وہ سر منڈانے کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں الا یہ کہ کسی ضرر کی وجہ سے ہو[3]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۶۲، ۱۶۳، المسلک المتقسط رص ۸۳، الدسوقی ۲/ ۵۵، ۵۶، المجموع ۷/ ۲۶۳، المغنی ۳/ ۳۲۸، ۳۳۰۔

(۲) سابقہ مراجع، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۸۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، الدسوقی ۱/ ۵۴۹، القلیوبی ۲/ ۷۷۔

حنابلہ کے نزدیک معتکف کے لئے مستحب یہ ہے کہ اعلیٰ کپڑوں کا استعمال ترک کردے، اور قبل اعتکاف کی مباح لذتوں سے دوران اعتکاف اجتناب کرے، اور خوشبو لگانا اس کے لئے مکروہ ہے، البتہ بال اور ناخن کاٹنے میں ان کے نزدیک مضائقہ نہیں[1] (دیکھئے: "اعتکاف" کی اصطلاح)۔

میاں بیوی کا ایک دوسرے کے واسطے زینت اختیار کرنا:

۱۵ - میاں بیوی کا باہم ایک دوسرے کے واسطے زینت اختیار کرنا مستحب ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[2] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)، نیز ارشاد ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[3] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اس لئے کہ حسن معاشرت دونوں کا ایک دوسرے پر حق ہے، اور حسن معاشرت میں یہ بھی ہے کہ میاں بیوی دونوں ایک دوسرے کے لئے زینت اختیار کریں، کیونکہ جس طرح شوہر کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کی بیوی اس کے سامنے سج دھج کر آئے، اسی طرح عورت بھی اپنے شوہر کو اچھی حالت میں دیکھنا پسند کرتی ہے۔

ابو زید فرماتے ہیں کہ اللہ سے بیویوں کے بارے میں ڈرو جس طرح کہ بیویوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے شوہروں کے معاملے میں اللہ سے ڈریں، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں چاہتا ہوں کہ عورت کے لئے زینت اختیار کروں جس طرح کہ میں چاہتا ہوں کہ عورت میرے لئے زینت اختیار کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (اور عورتوں کا

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۶۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اورعورت پر شوہر کا حق عورت کے حق سے کہیں زیادہ ہے، کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ"[1] (اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔

امام محمد بن الحسن نفیس کپڑے زیب تن فرماتے تھے، اور کہتے تھے کہ میرے پاس بیویاں اور باندیاں ہیں، اس لئے میں اپنے آپ کو سنوارتا ہوں تاکہ ان کی نگاہ میرے علاوہ کسی اور کی طرف نہ اٹھے۔

امام ابو یوسف فرماتے تھے کہ مجھے یہ پسند ہے کہ عورت میرے لئے زینت اختیار کرے جس طرح کہ اسے یہ پسند ہے کہ میں اس کے لئے زینت اختیار کروں۔

یہاں اس کو بھی زینت شمار کیا گیا ہے کہ اگر عورت کے چہرے پر کوئی بدنما بال اگ جائے مثلاً مونچھ یا داڑھی کے بال تو عورت کے لئے اس کو صاف کرنا ضروری ہے، تاکہ مردوں کے ساتھ تشبہ نہ پیدا ہو، اس لئے کہ ابن ابی الصقر کی بیوی یعنی "عالیہ بنت ایفع" روایت کرتی ہیں: "أنها كانت عند عائشة رضي الله عنها فسألتها امرأة فقالت: يا أم المؤمنين! إن في وجهي شعرات أفأنتفهن لأتزين بذلك لزوجي؟ فقالت عائشة: أميطي عنك الأذى، وتصنعي لزوجك كما تصنعين للزيارة، وإن أمرك فأطيعيه، وإن أقسم عليك فأبريه، ولاتأذني في بيته لمن يكره" (وہ حضرت عائشہؓ کے پاس موجود تھیں کہ ایک عورت نے ان سے سوال کیا: اے ام المؤمنینؓ! میرے چہرے پر کچھ بال ہیں کیا میں انہیں اکھاڑ دوں تاکہ اپنے شوہر کو اچھی لگوں؟ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اپنے آپ سے گندگی کو دور کرو، اور شوہر کے لئے تم اس طرح بن سنور کر رہو جیسے تم کسی کی زیارت وملاقات کے لئے سنورتی ہو، اگر تم کو وہ کوئی حکم دے تو اس کی اطاعت کرو، اور اگر تمہاری مرضی کے خلاف قسم کھالے تو اس کو پورا کرو، اور اپنے گھر میں کسی ایسے شخص کو آنے کی اجازت نہ دو جس کو وہ پسند نہ کرتا ہو)۔

اور اگر مرد کے چہرے پر بے محل بال اگ جائے تو اس کو صاف کرنا جائز ہے، بلکہ حنفیہ نے مرد کو اس کی بھی اجازت دی ہے کہ اگر دونوں ابرو کے بال بے ترتیب زیادہ گھنے ہوں تو انہیں کاٹ سکتا ہے[1]۔

اگر شوہر بیوی کو زینت اختیار کرنے کا حکم دے تو زینت اختیار کرنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے، دوسرے اس لئے کہ جائز چیز میں شوہر کی اطاعت بیوی پر واجب ہے۔

ترک زینت کی بنا پر بیوی کو تنبیہ کرنا:

۱۶ – بیوی پر شوہر کے حقوق میں سے ایک حق یہ ہے کہ وہ شوہر کے لئے بغرض زینت لباس اور خوشبو کا استعمال کرے، اور اپنی شکل وصورت وغیرہ اچھی بنا کر رکھے جس سے شوہر کو رغبت وآمادگی پیدا ہو، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خير النساء التي تسره إذا نظر، وتطيعه إذا أمر، ولاتخالفه فيما يكره في نفسها وماله"[2] (سب سے بہتر عورت وہ ہے کہ جب شوہر اس کو دیکھے تو وہ اس کو خوش کردے، اور

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۳، ۵/ ۲۳۹، ۲۷۱، ۲۸۱، ۲۸۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۴، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۶۷، ۶۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع عن متن الإقناع ۵/ ۱۸۴، ۱۸۵ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۸ طبع ریاض الحدیثہ، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۹۲، مصنف عبدالرزاق ۳/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث: "خير النساء التي تسره إذا نظر....." کی روایت احمد (۲/ ۲۵۱ طبع المیمنیہ) اور الحاکم (۲/ ۱۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

جب حکم دے تو اطاعت کرے اور اپنی ذات اور شوہر کے مال کے بارے میں جو چیز اس کو ناپسند ہو اس کی مخالفت نہ کرے)، اگر شوہر بیوی کو زینت اختیار کرنے کا حکم دے اور وہ زینت اختیار نہ کرے تو شوہر کو عورت کی تنبیہ وتادیب کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ زینت شوہر کا حق ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ، فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ، وَاللَّاتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا، إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا"[1] (مرد عورتوں کے سر دھرے ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے، سو نیک بیویاں اطاعت کرنے والی اور پیچھ پیچھے اللہ کی حفاظت سے حفاظت کرنے والی ہوتی ہیں، اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو بے شک اللہ بڑا رفعت والا ہے، بڑا عظمت والا ہے)۔

معتدہ کا زینت اختیار کرنا:

۱۷- معتدۂ وفات کے لئے زینت اختیار کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر سوگ منانا واجب ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْرًا"[1] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)، اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوجها فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا"[2] (کسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو حلال نہیں کہ کسی مردہ پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے، سوائے اپنے شوہر کے کہ وہ اس پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی)۔

حنفیہ کے نزدیک معتدۂ بائنہ کا بھی یہی حکم ہے، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے کہ اس کے لئے زینت اختیار کرنا جائز نہیں، تاکہ نعمت نکاح کے فوت ہونے پر افسوس اور غم کا اظہار ہو، جو کہ اس کی حفاظت اور اخراجات کی تکمیل کا ذریعہ تھی، دوسرے اس لئے کہ دوران عدت اس کو پیغام نکاح دینا درست نہیں، اور شوہر کے لئے رجعت کی بھی گنجائش نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک معتدۂ بائنہ کے لئے سوگ اور ترک زینت مستحب ہے، امام شافعی کے مسلک جدید میں یہی قول اظہر بھی ہے، حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے زینت اختیار کرنا مباح ہے۔

البتہ مطلقہ رجعیہ زینت اختیار کرے گی، اس لئے کہ وہ اپنے شوہر کے لئے حلال ہے، کیونکہ اس کا نکاح ابھی قائم ہے، اور رجعت کرنا مستحب ہے، اور زینت اس کے لئے محرک ہے، اس لئے یہ درست ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء ۳۴، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۵۳۷، ۶۵۲، فتح القدیر ۴/ ۲۰۰، قلیوبی ۴/ ۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۸، ۳۲۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۹۶، عقود اللجین فی بیان حقوق الزوجین رص ۵/ ۸ طبع مصر دار احیاء الکتب العربیہ۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۲) حدیث: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر....." کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۲۶، ۱۱۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رہے شافعیہ تو ابوثور نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اس کے لئے سوگ کرنا مستحب ہے اور جب یہ بات ہے تو اس کے لئے زینت اختیار کرنا پسندیدہ نہیں ہے، البتہ بعض شافعیہ کا خیال یہ ہے کہ زینت اختیار کرنا بہتر ہے، تاکہ شوہر کو رجعت کی طرف رغبت پیدا ہو[1]۔

تفصیل ''إحداد'' اور ''عدت'' کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

زینت کی غرض سے زخم لگانا:

اول: کان چھیدنا:

۱۸- جمہور فقہاء کے نزدیک بالی لٹکانے کے لئے نابالغہ کا کان چھیدنا جائز ہے، اس لئے کہ عہد نبوی میں لوگ یہ عمل کرتے تھے اور اس پر کبھی نکیر نہیں کی گئی، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ''أن النبي ﷺ صلی یوم العید رکعتین، لم یصل قبلهما ولا بعدهما، ثم أتی النساء، ومعه بلال فأمرهن بالصدقة، فجعلت المرأة تلقي قرطها''[2] (نبی کریم ﷺ نے عید کے دن دو رکعت نماز پڑھی، آپ ﷺ نے نہ ان دونوں رکعتوں سے قبل نماز پڑھی اور نہ ان کے بعد پڑھی، پھر آپ ﷺ عورتوں کے

(۱) ابن عابدین ۲/۶۱۶،۵۳۶، ۶۱۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/۴۵۷، ۴۵۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۸/۴۰۵، ۴۰۷ طبع المکتب الإسلامی، الشرح الکبیر ۲/۴۷۸، ۴۷۹، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۹، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/۱۰۹ المکتبۃ الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/۲۸۵ طبع المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ ۷/۵۱۸، ۵۱۹ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: ''أن النبي ﷺ صلی یوم العید......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۴۶۶، ۴۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

پاس تشریف لائے، آپ ﷺ کے ساتھ حضرت بلالؓ بھی تھے، آپ ﷺ نے ان عورتوں کو صدقہ کرنے کا حکم دیا تو عورتیں اپنے کانوں کی بالیاں نکال نکال کر دینے لگیں)۔

عمیرہ نے غزالی سے حرمت کا قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ یہ خواہ مخواہ زخم بنانا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں، الا یہ کہ شریعت کی جانب سے اس کا کچھ ثبوت مل جائے، اور ہمیں اس طرح کا کوئی ثبوت نہیں ملا، عمیرہ کہتے ہیں کہ غزالی کے اس قول پر ام زرع کی اس حدیث سے اعتراض کیا گیا ہے جس میں ہے: ''وأناس من حلي أذني'' (اور زیورات سے میرے دونوں کانوں کو بوجھل کر دیا)، اس لئے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمایا: ''کنت لک کأبي زرع لأم زرع'' (میں تمہارے لئے اسی طرح ہوں جس طرح کہ ابوزرع ام زرع کے لئے تھے)۔

نابالغ لڑکے کے لئے یہ باتفاق فقہاء مکروہ ہے[1]۔

دوم: بدن گودنا اور دانت کو باریک بنانا:

۱۹- زینت کی غرض سے بدن کو زخمی کرنے کی ایک شکل جس کی بعض لوگوں نے عادت بنا رکھی ہے یہ بھی ہے کہ بدن کے کسی حصہ کو گودتے ہیں، اور دانتوں کو گھس کر باریک بناتے ہیں، ان کا ذکر حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں آیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''قال رسول اللہ ﷺ: لعن اللہ الواشمات والمستوشمات''[2]

(۱) ابن عابدین ۵/۲۴۹، فتح الباری ۱۰/۳۳۱، القلیوبی مع حاشیہ عمیرہ ۴/۲۱۱، تفسیر القرطبی ۵/۳۹۲، ۳۹۳۔
حدیث أم زرعؓ کی روایت بخاری (الفتح ۹/۲۵۴، ۲۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۸۹۶، ۱۹۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الوشم: کے معنی ہیں کہ جسم کے کسی حصہ میں سوئی وغیرہ چبھو کر خون نکالا جائے، پھر اس کو چونا یا پاؤڈر سے بھر کر سبز بنا دیا جائے۔

والنامصات والمتنمصات [۱] والمتفلجات [۲] للحسن المغیرات خلق الله [۳] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ بدن کو گودنے اور گودوانے والیوں پر، چہرے کا بال اکھاڑنے اور اکھڑوانے والیوں پر، اور حسن کی خاطر دانتوں کے بیچ خلا پیدا کرنے والیوں پر اور خلقت الٰہی کو تبدیل کرنے والیوں پر لعنت کرے)، اور ایک روایت میں ہے: "نھی عن الواشرۃ" [۴] (حضور ﷺ نے دانتوں کو باریک کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

قرطبی کہتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں حرام ہیں، احادیث میں ان کے کرنے والے پر لعنت وارد ہوئی ہے، حرمت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ تدلیس کے قبیل سے ہیں، اور بعض علماء کے بقول یہ خلقت الٰہی کو مسخ و تبدیل کرنا ہے [۵]۔

اور فرمان خداوندی ہے: "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ" [۶]

= الواشمات "واشمۃ" کی جمع ہے یعنی گودنے والی عورت اور "المستوشمات" "مستوشمہ" کی جمع ہے یعنی گودوانے والی عورت۔

(۱) النماص: کے معنی ہیں منقاش سے چہرہ کا بال صاف کرنا، اس آلہ کو منماص بھی کہتے ہیں (مراد چٹی ہے جس سے بالوں کو پکڑا جاسکے)، المتنمصات متنمصۃ کی جمع ہے یعنی بال صاف کرانے والی عورت، اور "النامصۃ" اس عورت کو کہتے ہیں جو بال صاف کرنے کا عمل کرتی ہے۔

(۲) المتفلجات "متفلجۃ" کی جمع ہے یعنی دانتوں میں خلا پیدا کرنے والی عورت، یعنی جو عورت محنت کرکے خلقی طور پر مضبوط اور باہم مربوط و متصل دانتوں کے درمیان مصنوعی خلا اور فاصلہ پیدا کرتی ہے۔

(۳) حدیث: "لعن الله الواشمات والمستوشمات....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور حدیث: "نھی عن الواشرۃ" کی روایت احمد نے اپنی مسند میں کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (المسند ۶/ ۲۲ طبع المعارف)۔

(۴) الوشر: کے معنی ہیں دانتوں کو ریتی سے تیز کرنا اور گھسانا کہ ان کے درمیان قدرے خلا پیدا ہو جائے اور خوبصورت معلوم ہوں۔

(۵) تفسیر القرطبی ۵/ ۳۹۲، ۳۹۳، فتح الباری ۱۰/ ۳۷۲۔

(۶) سورۂ نساء/ ۱۱۹۔

(اور انہیں حکم دوں گا تو وہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی کریں گے)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ بال اکھاڑنے کی ممانعت اس صورت پر محمول ہے جبکہ عورت اجنبیوں اور غیروں کے سامنے اچھی لگنے کے لئے یہ عمل کرے، ورنہ اگر اس کے چہرے پر کوئی ایسا بال ہو جو اس کے شوہر کو برا لگتا ہو تو اس کے ازالہ کی حرمت کا قول بعید ہے، اس لئے کہ زینت اختیار کرنا عورتوں کے لئے مطلوب ہے، ابن عابدین نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر عورت کو داڑھی یا مونچھ اگ جائے تو اس کو صاف کرنا حرام نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔

دونوں ابرو اور چہرہ کا بال صاف کرنے میں مضائقہ نہیں جب تک کہ "مخنث" سے تشبہ پیدا نہ ہو [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مردوں کے جسم کا بال کاٹنے میں مضائقہ نہیں اور عورتوں پر ایسے بالوں کا صاف کرنا واجب ہے جن کے دور کرنے میں اس کے لئے خوبصورتی ہے، اگرچہ داڑھی کا بال ہی ہو بشرطیکہ اس کو داڑھی ہو اس طرح جس بال سے حسن قائم رہتا ہو اس کو باقی رکھنا واجب ہے، شافعیہ بھی اس معاملے میں وجوب کے قائل ہیں، بشرطیکہ شوہر اس کا حکم دے [۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: جہاں تک چہرہ کا بال صاف کرنے کا تعلق ہے تو مہنا کہتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ سے اس کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ عورتوں کے لئے تو حرج نہیں، مگر مردوں کے لئے میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "تحسین" کی اصطلاح۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۹۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۵۲۔

(۳) المغنی ۱/ ۹۱ طبع ریاض۔

سوم: فاضل اعضاء کی قطع وبرید:

۲۰ - حنفیہ کے نزدیک زائد انگلی یا اور کوئی دوسرا عضو مثلاً زائد دانت وغیرہ کاٹ دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے ہلاکت کا اندیشہ غالب نہ ہو۔ قرطبی نے عیاض سے نقل کیا ہے کہ جس شخص کی پیدائشی طور پر کوئی انگلی یا کوئی عضو زائد ہو اس کے لئے نہ تو اس کو کاٹنا جائز ہوگا اور نہ کھینچ کر علاحدہ کرنا، اس لئے کہ یہ تغییر خلق اللہ ہے (۱)۔

ابن حجر نے "فتح الباری" میں طبری سے نقل کیا ہے کہ عورت کے لئے حسن پیدا کرنے کی غرض سے پیدائشی طور پر کسی عضو میں کمی بیشی اور رد وبدل جائز نہیں، نہ شوہر کے لئے اور نہ کسی دوسرے کے لئے، مثلاً کسی کے دونوں ابرو ملے ہوئے ہوں اور وہ دونوں کے درمیان کشادگی پیدا کرنے کی غرض سے کچھ بال کاٹ دے، یا اس کے برعکس صورت یا کسی کا کوئی زائد دانت ہو اس کو اکھاڑ دے، یا لمبا ہو اس کو کاٹ دے، یا کسی عورت کو داڑھی یا مونچھ یا داڑھی بچہ نکل آئے، اور وہ اس کو اکھاڑ کر صاف کردے، یا کسی کے بال چھوٹے یا معمولی ہوں اور وہ دوسرے کا بال ملا کر اس کو لمبا یا عمدہ بنالے، یہ سب ممانعت کے دائرہ میں داخل اور تغییر خلق اللہ کے ضمن میں شامل ہیں۔

اس حکم سے صرف ضرر اور اذیت کی صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً کسی کا کوئی دانت زائد یا لمبا ہو، کھانے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہو یا کوئی فاضل انگلی باعث تکلیف واذیت ہو تو قطع وبرید جائز ہے، مؤخر الذکر صورت میں مرد کا حکم عورت کی طرح ہے (۲)۔

گھروں اور صحنوں کو سجانا:

۲۱ - گھروں اور صحنوں کو مزین کرنا، یعنی ان کو صاف ستھرا اور سلیقہ کے ساتھ رکھنا شریعت میں مطلوب ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة" (۱) (بیشک اللہ پاک ہے پاکی کو پسند کرتا ہے، صاف ہے صفائی کو پسند کرتا ہے)۔

اور کمروں کو ریشمی کپڑوں سے سجانا اور سونا چاندی کے برتنوں سے آراستہ کرنا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ اظہار تفاخر مقصود نہ ہو، مالکیہ نے بھی گھر کی دیواروں چھتوں، لکڑیوں اور پردوں پر سونے چاندی کے نقش ونگار بنانے کی اجازت دی ہے (۲)۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، ان کے نزدیک جس برتن پر سونے چاندی کی پالش کی گئی ہو اس کا استعمال حلال ہے، اور دیوار کا بھی یہی حکم ہے، چاہے وہ کعبہ ہی کی ہوں، مصحف، کرسی اور صندوق وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ آگ پر پگھلانے سے اس سے سونا چاندی حاصل نہ ہو، اور اگر پالش اتنی زیادہ ہو کہ آگ پر لے جانے کے بعد سونا چاندی کے کچھ حصے پگھل کر نکل سکتے ہوں تو حرام ہے، واضح رہے کہ حلال کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوا ہو تو اس کو باقی رکھنا جائز ہے، ورنہ یہ کام مطلقاً حرام ہے۔

فقہاء شافعیہ نے مردوں وغیرہ کے لئے عام مکانات بلکہ علماء وصلحاء کی زیارت گاہوں کو کپڑے سے آراستہ کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور ریشم اور تصاویر کے ذریعہ تزئین کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ احادیث میں عموم ہے (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک بلاضرورت پردوں سے مکانات کی تزئین

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۰۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۷۷۔

---

(۱) حدیث: "إن الله طيب يحب الطيب......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو غریب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ خالد بن الیاس ضعیف مانے گئے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۵۔

(۳) القلیوبی ۱/ ۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، ۲/ ۳۶۹۔

مکروہ ہے اور ریشمی کپڑے، ریشم، سونا چاندی کے برتن، یا سونا چاندی کے پالش والے برتن (پالش کم ہو یا زیادہ) اور جاندار کی تصاویر کے ذریعہ تزئین حرام ہے، البتہ نقش ونگار اور درختوں کی تصاویر کے ذریعہ سجاوٹ میں مضائقہ نہیں [۱]۔

دیکھئے: ''تصویر''۔

تزئین مساجد:

۲۲- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال وقف سے مساجد میں نقش ونگار اور تزئین کرنا حرام ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خرچ کردہ مال وقف کا تاوان واجب ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی مصلحت نہیں ہے، اور شافعیہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، اگر واقف کوئی مال اسی نقش وتزئین کے لئے وقف کرے تو شافعیہ کے قول اصح کے مطابق یہ صحیح نہیں، اور اگر نقش وتزئین خود تزئین کار کے ذاتی صرفہ سے ہو تو فی الجملہ اس کی کراہت پر اتفاق ہے، جبکہ اس سے نمازیوں کے خشوع میں خلل آتا ہو، مثلاً نقش ونگار محراب یا قبلہ کی دیوار میں ہو [۲]، روایات میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا ساء عمل قوم زخرفوا مساجدهم" [۳] (جب کسی قوم کا عمل بگڑ جاتا ہے تو وہ اپنی مسجدوں میں نقش ونگار کرتی ہے)۔

کعبہ کی دیوار کے علاوہ میں نقش ونگار کے بارے میں کچھ تفصیل

(۱) المغنی ۵/۷، ۱۰، الفروع ۱۰۰/۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۴۲، ۴۴۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۶۱، الدسوقی ۱/ ۶۴، ۶۵، ۲۵۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، ۵/ ۳۹۳، کشاف القناع ۴/ ۳۶۶۔

(۳) حدیث: "ما ساء عمل قوم إلا زخرفوا مساجدهم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے بوصیری نے ''الزوائد'' میں کہا ہے کہ اس کی سند میں ابو اسحاق مدلس ہے اور جبارہ یعنی ابن المغلس جھوٹا ہے۔

اور اختلاف ہے جس کے لئے ''مسجد'' کی بحث دیکھی جائے۔

تزئین قبور:

۲۳- قبروں کو پختہ کرنا، اور ان پر عمارت بنانا باتفاق فقہاء مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ بیان فرماتے ہیں: "نهى النبي ﷺ أن يجصص القبر، وأن يبنى عليه" [۱] (نبی کریم ﷺ نے قبروں کو پختہ کرنے اور ان پر تعمیر کرنے سے منع فرمایا ہے)، کراہت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اظہار تفاخر اور زینت دنیوی ہے، جبکہ قبر آخرت کی منزلوں میں سے ایک ہے، یہ مقام تفاخر نہیں ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک قبروں کو لیپنا بھی مکروہ ہے، البتہ حنفیہ کا ایک قول جواز کا ہے [۲]۔

اس کی تفصیل ''قبر'' کی بحث کے تحت مذکور ہے۔

اشیاء زینت فروخت کرنے کا حکم:

۲۴- جن چیزوں سے عورت اپنے شوہر کے لئے زینت اختیار کرتی ہے مثلاً خوشبو، مہندی، خضاب، سرمہ وغیرہ جن کا استعمال مباح ہے، اور ان کی خرید فروخت کی جاتی ہے، ان کی بیع درست ہے، مگر شوہر پر اپنے مال سے اس کے لئے ان کا خریدنا واجب نہیں، ہاں اگر شوہر خود اپنے واسطے عورت کی تزئین چاہے تو سامانِ زینت کی فراہمی اس کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ (اس صورت میں) اس کا تعلق اس کی خواہش وارادہ سے ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے،

(۱) حدیث: "نهى أن يجصص القبر وأن يبنى عليه" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، ۵/ ۲۶۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۹، القلیوبی ۱/ ۳۵۱، ۳۵۲، ۱/ ۳۵۱، منار السبیل ۱/ ۱۶۷، شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۵۲۔

البتہ اس سے خوشبو کا استثناء ہے، خوشبو کے بارے میں ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ محض اتنی خوشبو دینا شوہر پر فرض ہے جس سے عورت کی جسمانی بدبو زائل ہو جائے۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ اگر عورت کو زینت کی عادت ہو اور ترک سے اس کو نقصان پہنچتا ہو تو شوہر پر سامان زینت کی فراہمی فرض ہے[1]۔

تزئین کے لئے سامان زینت کرایہ پر لینا:

۲۵ - اصلاً ہر ایسی چیز کا اجارہ درست ہے جس کا عین باقی رکھتے ہوئے اس سے جائز انتفاع ممکن ہو، اسی لئے شافعیہ اور حنابلہ نے زینت کی غرض سے کپڑے اور زیورات کے اجارہ کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ عین کو باقی رکھ کر ان دونوں سے انتفاع معروف ومقصود بھی ہے اور مباح بھی، کیونکہ زینت ایک جائز مقصد ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ"[2] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے)۔

سونا چاندی کے زیورات کا اجارہ غیر جنس کے عوض ہو تو باتفاق فقہاء جائز ہے، امام احمد کو اس صورت میں تردد ہے، جبکہ اجرت کی ادائیگی ان کی جنس سے کی جائے، ایک روایت ان سے علی الاطلاق جواز کی بھی منقول ہے۔

حنفیہ نے زینت کے مقصد سے کپڑے اور برتن جیسی چیزوں کے اجارہ کو فاسد کہا ہے، ان کے بقول کوئی شخص کپڑا یا برتن محض تجمل کے لئے کرایہ پر لے یا جانور کو اپنے سامنے رکھنے کے لئے یا گھر سکونت کے لئے نہیں محض شوقیہ کرایہ پر لے تو اجارہ فاسد ہوگا اور اس کی کچھ اجرت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ مذکورہ بالا مقاصد ان اشیاء کے مقصود منافع نہیں ہیں، البتہ لباس کا اجارہ پہننے کے لئے، اسلحہ کا جہاد کے لئے اور خیموں کا سکونت کے لئے اور ان جیسی چیزوں کا درست ہے، بشرطیکہ مدت اجارہ متعین اور اجرت معلوم ہو، حنفیہ کے نزدیک لباس ہی کے حکم میں زیورات بھی ہیں۔

مالکیہ نے زیورات کے اجارہ کو مکروہ کہا ہے، کیونکہ یہ انسان کی شان کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ عاریت پر دینا بہتر ہے، اس لئے کہ یہ ایک نیکی کا کام ہے[1]۔

اس کے ساتھ ہی حنفیہ اور شافعیہ نے دلہن وغیرہ کو سنوارنے کے لئے کنگھی کرنے والی خادمہ کی خدمات، اجرت پر حاصل کرنے کے جواز کی صراحت کی ہے، بشرطیکہ کام یا مدت کی وضاحت کردی جائے، دیگر مذاہب کے قواعد سے بھی جواز ہی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ زینت اصلاً مشروع اور جائز ہے، اور جائز منافع پر اجرت کا معاملہ کرنا درست ہے[2]۔

سامان زینت عاریت پر لینے کا حکم:

۲۶ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز طور پر قابل انتفاع ہر چیز کو عاریت پر لینا جائز ہے، بشرطیکہ اصل ہمیشہ باقی رہے، تجمل وتزین سے ضائع نہ ہو، مثلاً سونا چاندی، زیورات وغیرہ، اور اسی حکم میں ہار وغیرہ بھی داخل ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، وہ فرماتی ہیں: "هلكت قلادة لأسماء،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۹، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ۵/ ۶۳۴ طبع النصر الحدیثہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۸، ۶۹، المغنی ۵/ ۵۴۵، ۵۴۶، ابن عابدین ۵/ ۳، ۵/ ۲۱، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۵۴۴، ۵۴۷) الدسوقی ۴/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹، قلیوبی ۴/ ۲۶۱۔

فبعث النبي في طلبها رجالا، فحضرت الصلاة وليسوا على وضوء، ولم يجدوا ماء فصلوا وهم على غير وضوء، فذكروا ذلک للنبي ﷺ فأنزل الله آية التيمم"[1] (حضرت اسماءؓ کا ایک ہار گم ہوگیا تو نبی کریم ﷺ نے اس کی تلاش کے لئے کچھ لوگوں کو بھیجا، اس دوران نماز کا وقت آ گیا، مگر لوگ باوضو نہ تھے، اور نہ پانی وہاں میسر تھا، لاچار لوگوں نے بلاوضو نماز ادا کرلی، اس کا ذکر نبی کریم ﷺ کے پاس ہوا تو اللہ تعالیٰ نے آیت تیمّم نازل فرمادی)۔

ابن نمیر نے ہشام عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے اس میں یہ اضافہ کیا ہے: "استعارت من أسماء" یعنی حضرت عائشہؓ نے وہ ہار حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر سے بطور عاریت لیا تھا[2]۔

تساقط

دیکھئے: "تہاتر"۔

(۱) حدیث عائشہؓ "هلكت قلادة لأسماء....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۰، ۳۳۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۵، شرح روض الطالب واسنی المطالب ۲/ ۳۲۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۴۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳ طبع دار المعارف مصر، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۴۴ طبع ریاض۔

تسامع

تعریف:

۱- "تسامع" تسامع الناس کا مصدر ہے، اور اس سے مراد وہ علم ہے جو تواتر یا شہرت وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہو، کہتے ہیں: "تسامع به الناس" یعنی یہ بات لوگوں کے یہاں مشہور ہوگئی، اور اس کو لوگوں نے ایک دوسرے سے سنا، "تسامع الناس بفلان" یعنی فلاں کا عیب لوگوں کے درمیان پھیل گیا[1]۔

اصطلاح میں اس کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے جو لغوی طور پر اوپر مذکور ہوا۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إفشاء:

۲- "إفشاء" کا معنی ہے: خبر پھیلانا، لوگوں کے درمیان اس کو عام کرنا، خفیہ طور پر ہو یا علانیہ[2]۔

ب- إعلام:

۳- إعلام کا معنی ہے: کوئی خبر کسی شخص یا لوگوں کے کسی گروہ تک پہنچانا، خواہ اعلان کے ذریعہ ہو یا بلا اعلان گفتگو کے ذریعہ[3]۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۷۵، متن اللغہ ۳/ ۲۰۹، المعجم الوسیط، لسان العرب، الصحاح للجوہری مادۂ "سمع"۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) لسان العرب۔

ج - اعلان:

۴- اعلان کا معنی ہے: کھل کر بولنا یا کرنا جس میں تشہیر واشاعت پیش نظر ہو[۱]۔

د - إشہار:

۵- "إشہار"، "أشہر" کا مصدر ہے اور "الشہر" "شہر الشيء" کا، اور یہ دونوں لغت اور اصطلاح میں اعلان و اظہار کے معنی میں ہیں[۲]۔

ھ- سمع:

۶- "السمع" کان میں آوازوں کا ادراک کرنے والی ایک قوت کا نام ہے، مگر اس کا استعمال سنی ہوئی بات کے لئے بھی ہوتا ہے[۳] اور ذکر کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اجمالی حکم:

۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ چھ چیزوں میں شہادت بالتسامع جائز ہے، وہ چھ چیزیں حتق، نسب، موت، نکاح، ولاء اور وقف ہیں[۴]۔

۸- حنفیہ نے مذکورہ چھ میں قول اصح کے مطابق مہر، زوجہ سے دخول، قاضی کی ولایت اور جس کے قبضے میں کوئی چیز ہو اس کا اضافہ کیا ہے، سوائے اس غلام کے جس کی غلامی کا کسی کو علم نہ ہو، بلکہ وہ خود ہی اپنے بارے میں بیان کرے، موخر الذکر کو اس حکم میں شامل کرنا محل نظر ہے، اس کا ذکر "فتح القدیر" اور "البحر" میں کیا گیا ہے[۱]۔

۹- مالکیہ نے مذکورہ چھ میں جن امور کا اضافہ کیا ہے وہ یہ ہیں: کسی شئی مثلاً زمین وغیرہ کی ملکیت کی شہادت جبکہ وہ چیز اس شخص کے قبضے میں ہو جس کے لئے شہادت دی جا رہی ہے، البتہ یقینی ملکیت کا بینہ بھی اگر موجود ہو تو بینہ سماع پر اس کو تقدم حاصل ہوگا، الا یہ کہ بینہ سماع انتقال ملک کی شہادت دے، اسی طرح عزل قاضی، کسی بینہ کی جرح وتعدیل، شخص معین کے کفر واسلام اور شخص معین کے رشد وسفاہت میں بھی اس کا اعتبار ہوگا، نکاح کے باب میں فقہاء مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ زوجین میں زندہ فریق، مردہ فریق سے وراثت پانے کے لئے نکاح کا دعوی کرے یا دونوں زندہ ہوں تو ایک کے دعوی نکاح پر دوسرا خاموش رہے، اور بیوی مرد کی عصمت میں داخل ہو، لیکن اگر ایک دعوی کرے اور دوسرا انکار کردے تو اس سے نکاح ثابت نہ ہوگا، طلاق اور اسی طرح خلع میں سماع سے طلاق ثابت ہوگی البتہ (خلع کی صورت میں) عوض دینا سماع سے ثابت نہیں ہوگا۔ شوہر کی جانب سے عورت کو ضرر پہنچانا بھی سماع سے ثابت ہوگا، مثلاً ہم معتبر اور غیر معتبر ہر قسم کے لوگوں سے برابر سنتے ہیں کہ فلاں اپنی بیوی کو ضرر پہنچاتا ہے، تو حاکم اس کو طلاق دے سکتا ہے، ام ولد کے اثبات اور عدت سے خروج کے لئے سماع کے ذریعہ ولادت کی شہادت معتبر ہے، اسی طرح مندرجہ ذیل چیزوں میں بھی بینہ سماع معتبر ہوگا، رضاعت، ذکیتی فرار، قید، گم شدگی، صدقہ، ہبہ اور لوث، مثلاً بینہ اس طرح شہادت دے کہ ہم سنتے رہے ہیں کہ فلاں نے فلاں کو قتل کیا ہے، تو یہ شہادت لوث بن جائے گی، اور ولی کے لئے قسامت کی گنجائش پیدا کرے گی، اسی طرح بیع، تقسیم، وصیت اور عسر ویسر میں

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۳۷۵- ۳۷۶ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۹۷، ۱۹۸ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۲ طبع مصطفی الحلبی مصر، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵، الاختیار ۲/ ۱۳۳۔

بھی شہادت سماع معتبر ہے، دسوقی کہتے ہیں کہ جن مسائل میں شہادت سماع معتبر اور قابل قبول ہے ان کی تعداد بیس ہے (۱)۔

۱۰ - شافعیہ نے مذکورہ چھ امور میں ان کے قول اصح کے مطابق ملکیت کا اضافہ کیا ہے، جس میں شہادت کی بنیاد تین امور پر ہے: قبضہ، تصرف اور شہرت (۲)۔

۱۱ - حنابلہ نے مذکورہ چھ چیزوں میں درج ذیل امور کا اضافہ کیا ہے: ملک مطلق، ولادت، طلاق، خلع، اصل وقف اور اس کی شرائط، مصرف وقف اور عزل، حنابلہ کے یہاں فقط انہی امور میں شہادت کا اعتبار ہے، اس حصر کی صراحت ''المغنی'' اور ''الفروع'' میں آئی ہے، لیکن صاحب ''الاقناع'' اور صاحب ''شرح المنتہی'' نے مذکورہ چیزوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: وما اشبه ذلک (اور اس جیسے دیگر امور (اس سے حصر کی نفی ہوتی ہے) (۳)۔

۱۲ - حنفیہ نے مذکورہ بالا امور میں شہادت کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ان چیزوں کے بارے میں شاہد کا علم ایسی جماعت کے ذریعہ حاصل ہوا ہو جس کے کذب پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو، چاہے عدالت یا عدد کی شرط نہ پائی جاتی ہو، موت کی صورت میں ایک عادل کا ہونا کافی ہے، چاہے وہ عورت ہی ہو، یہی مسلک مختار ہے، شارح ''الوہبانیہ'' نے قید لگائی ہے کہ خبر دینے والا متہم نہ ہو، مثلاً وارث اور موصی لہ، اگر شاہد قاضی کے سامنے وضاحت کرے کہ اس کی شہادت کی بنیاد سماع پر ہے تو قول صحیح کے مطابق اس کی شہادت رد ہوجائے گی، سوائے وقف اور موت کی صورتوں کے، ان دونوں صورتوں میں اگر دونوں گواہ مذکورہ وضاحت پیش کریں اور کہیں کہ ہمیں ایسے لوگوں نے یہ خبر دی ہے جن کو ہم قابل اعتماد سمجھتے ہیں تو قول اصح کے مطابق ان کی شہادت قبول کی جائے گی (۱)۔

''الہدایہ'' میں ان امور کا ذکر کرنے کے بعد جن میں شہادت سماع لائق اعتبار ہوتی ہے، یہ کہا گیا ہے کہ ان چیزوں میں شہادت سماع کی گنجائش ہے، بشرطیکہ اس کو قابل اعتماد ذرائع سے اس کی اطلاع ملی ہو اور یہ استحسان ہے، وجہ استحسان یہ ہے کہ ان امور کا تعلق خاص معائنہ سے ہے، مگر ان سے بعض ایسے احکام بھی متعلق ہیں جو امتداد زمانہ کے بعد بھی باقی رہتے ہیں، اگر ان میں شہادت سماع کا اعتبار نہ کیا جائے تو حرج لازم آئے گا، اور بہت سے احکام معطل ہوکر رہ جائیں گے۔

شاہد کے لئے شہرت کی بنیاد پر شہادت دینا جائز ہے، بشرطیکہ وہ خبر اس کو تواتر یا قابل اعتماد اشخاص کے ذریعہ حاصل ہوئی ہو، اس میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کو دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کو بتائیں، تاکہ اس کو ایک طرح سے علم حاصل ہوجائے، موت کی صورت میں ایک قول یہ ہے کہ ایک مرد یا ایک عورت کی خبر پر اکتفاء کیا جا سکتا ہے (۲)۔

۱۳ - شافعیہ کہتے ہیں کہ تسامع اس وقت شہادت کی بنیاد بن سکتا ہے جب کہ شہادت والے واقعہ کا سماع ایسی جماعت سے حاصل ہوا ہو جس کے کذب پر متفق ہونے کا گمان نہ کیا جا سکتا ہو، بلکہ اس کی صداقت کا ظن غالب ہو، نیز اس جماعت کے تمام افراد مکلف ہوں، البتہ ان کا آزاد، عادل اور مرد ہونا شرط نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ دو عادل اشخاص سے سماع کافی ہے، اگر ان کی خبر پر اطمینان قلب حاصل ہو (۳)۔

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۹۷۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۱۔
(۳) المغنی ۹/ ۱۶۱، کشاف القناع ۶/ ۴۰۹، الفروع ۶/ ۵۵۲، شرح المنتہی ۳/ ۵۳۸۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۳۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۴۶۶، ۴۶۸ طبع بیروت۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۲ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

۱۴ - حنابلہ کے نزدیک شہادتِ سماع ان چیزوں میں جائز ہے جن کے بارے میں خبریں مشہور ہوں اور شاہد کو ان پر دلی اطمینان حاصل ہو اور شہرت کے ذریعہ ان کا علم ہوسکتا ہو (۲)۔

گذشتہ مباحث کی تفصیل ''شہادت'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۱ طبع ریاض۔

تسبب

دیکھئے: ''سبب''۔

تسبیح

تعریف:

۱ - لغت میں ''تسبیح'' کا ایک معنی ہے: پاکی بیان کرنا، کہتے ہیں: ''سبحت الله تسبيحا'' (میں نے اللہ کی پاکی بیان کی)، لفظ ''تسبیح'' ذکر ونماز کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، بولا جاتا ہے: ''فلان يسبح الله'' یعنی فلاں شخص اسماء الٰہی کا ذکر کرتا ہے، مثلاً سبحان اللہ پڑھتا ہے، ''هو يسبح'' یعنی وہ شخص نفل نماز پڑھتا ہے، نماز کو ذکر اس لئے کہتے ہیں کہ ذکر تسبیح کا ایک حصہ ہے، اسی معنی میں یہ آیت کریمہ ہے: ''فَسُبْحَانَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ'' (۱) (سو اللہ کی تسبیح کیا کرو شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی) یعنی اللہ کا ذکر (ان اوقات میں) کیا کرو۔ اور تسبیح کا لفظ تحمید (حمد بیان کرنے) کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے ''سُبْحَانَ الَّذِيْ سَخَّرَلَنَا هٰذَا'' (۲) (پاک ذات ہے جس نے ہمارے تابع کردیا اس (سواری) کو)، اسی طرح ''سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْم'' یعنی الحمدللہ (۳)۔

اصطلاح میں بھی یہ انہی معانی میں آتا ہے، چنانچہ جرجانی نے

(۱) سورۂ روم/ ۱۷۔

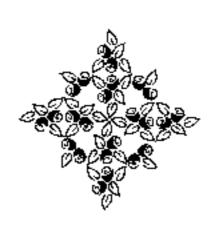
(۲) سورۂ زخرف/ ۱۳۔

(۳) لسان العرب، الصحاح، طلبۃ الطلبہ، النہایۃ لابن الاثیر مادہ ''سبح''، تہذیب الأسماء واللغات للنووی/ ص ۱۴۳، الفیومی نے ''المصباح'' میں ذکر کیا ہے کہ ''السبحۃ'' نماز کے معنی میں ہے خواہ وہ فرض ہو یا نفل۔

اس کی تعریف یہ کی ہے: "تنزیه الحق عن نقائص الإمکان والحدوث"[۱] (امکان وحدوث کے تمام نقائص سے حق تعالی کی پاکی بیان کرنے کا نام تسبیح ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ذکر:

۲- لغت میں ذکر کے کئی معانی ہیں: اللہ کے لئے نماز پڑھنا، اس سے دعا کرنا، اس کی ثنا کرنا، حدیث میں ہے: "کان النبي ﷺ إذا حزبه أمر صلی"[۲] (جب آپ ﷺ کو کوئی سنگین معاملہ درپیش ہوتا تو آپ نماز میں مشغول ہوجاتے تھے)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ذکر اس قول کو کہتے ہیں جو "ثنا" یا "دعا" کے لئے بولا جائے، شرعاً کبھی اس کا استعمال اس قول کے لئے بھی ہوتا ہے جس کے قائل کو ثواب ملتا ہے، اس طرح ذکر دعا کو بھی شامل ہے، یہ تسبیح کے مقابلے میں زیادہ عام ہے[۳]۔

ب-تہلیل:

۳- تہلیل کے معنی ہیں: "لا إله إلا الله" کہنا، کہتے ہیں: "هلل الرجل" یعنی فلاں شخص نے لا إله إلا الله کہا، یہ هيللة سے ہے[۴]۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۳ طبع دار الایمان، التعریفات للجرجانی "تسبیح" الفواکہ الدوانی ۱ر ۲۱۱ طبع دار المعرفہ، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱ر ۵۰۴ طبع الفلاح۔

(۲) حدیث: "کان النبي ﷺ إذا حزبه أمر......" کی روایت ابوداؤد (۲ر ۷۸ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے احمد نے اس کو "ذریعہ" سے نقل کیا ہے (۵ر ۳۸۸ طبع المکتب الاسلامی) سبکی نے المنہل العذب میں کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے (۷ر ۲۳۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ)۔

(۳) لسان العرب، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۱ر ۵۲۸۔

(۴) المصباح المنیر، لسان العرب، مختار الصحاح مادہ "ہلل"۔

اس کا اصطلاحی معنی اس سے مختلف نہیں ہے[۱]۔

تسبیح تہلیل کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ تسبیح میں اللہ تعالی کی ہر نقص وعیب سے پاکی ہوجاتی ہے، جبکہ تہلیل میں صرف شرک سے پاکی کا اظہار ہوتا ہے۔

ج-تقدیس:

۴- لغت میں اس کا معنی ہے: ہر خلاف شان بات سے اللہ کی پاکی بیان کرنا، تقدیس، تطہیر (پاک کرنا) تبریک (بابرکت بنانا) کے مترادف کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، "تقدس" کو "تطہر" کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، قرآن مجید میں ہے: "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ"[۲] (درآنحالیکہ ہم تیری حمد کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور تیری پاکی پکارتے رہتے ہیں)، زجاج کہتے ہیں: "نقدس لک" کا معنی ہے: "نطهر أنفسنا لک" (ہم اپنے آپ کو آپ کے لئے پاک کرتے ہیں)، اور اسی طرح ہر اس شخص کے ساتھ کرتے ہیں جو تیرا فرماں بردار ہو۔ "الأرض المقدسة" کا معنی ہے: "الأرض المطهرة" یعنی پاک سرزمین[۳]۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

"تقدیس" تسبیح کے مقابلے میں خاص ہے، اس لئے کہ تقدیس میں پاکی کا اظہار تطہیر وتبریک کے ساتھ ہوتا ہے[۴]۔

مشروعیت تسبیح کی حکمت:

۵- تسبیح کی حکمت یہ ہے کہ بندہ اپنے خالق کی عظمت کا استحضار

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۹۸۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۳۰۔

(۳) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ "قدس"۔

(۴) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱ر ۲۷۷۔

کرے، تاکہ اس کا دل ہیبت الٰہی سے بھر جائے، خشوع پیدا ہو اور غفلت ختم ہو، ذاکر کے پیش نظر یہی مقصود و مطلوب ہونا چاہئے، خواہ نماز میں ہو یا خارج نماز، اس کیفیت کو حاصل کرنے کی ہر ممکن کوشش ہونی چاہئے، اسی طرح ذکر میں تدبر اور اس کے معنی پر غور و فکر بھی ہونا چاہئے، کیونکہ ذکر میں تدبر ہی مطلوب ہے، جیسا کہ قرأت قرآن میں تدبر مطلوب ہے، اس لئے کہ معنی و مقصود دونوں کا ایک ہے، دوسرے اس لئے کہ تدبر سے دل بیدار ہوتا ہے، اور اس سے فکری یکسوئی پیدا ہوتی ہے، اس سے کان بھی اس جانب متوجہ رہتا ہے، نیند دور رہتی ہے، اور نشاط میں اضافہ ہوتا ہے [1]۔

آداب تسبیح:

۶ - تسبیح کے آداب بہت ہیں، جن میں چند یہ ہیں: تسبیح خواں ذاکر مکمل صفات عبودیت کے ساتھ تسبیح پڑھے، یعنی اگر کسی جگہ بیٹھ کر تسبیح پڑھے تو قبلہ رو ہوکر انتہائی تذلل وتخشع کی کیفیت میں سکینت و وقار کے ساتھ سر کو جھکا کر بیٹھے، اگر کوئی شخص ذکر کے وقت ان احوال وکیفیات کا اہتمام نہ کرے تو بھی جائز ہے، اور اس کے حق میں کوئی کراہت نہیں ہے، لیکن بلاعذر ایسا کرنا افضلیت کو ترک کرنا ہے، عدم کراہت کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ، وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ، الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَاماً وَقُعُوْدًا وَ عَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ" [2] (بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے ادل بدل میں اہل عقل کے لئے (بڑی) نشانیاں ہیں، یہ ایسے ہیں کہ جو اللہ کو

(۱) کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۳۰ طبع النصر الحدیثہ، الاذکار للنووی، ۱۲، ۱۳۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۱۹۰، ۱۹۱۔

کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے رہتے ہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "إني لأقرأ حزبي و أنا مضطجعة على السرير" (میں اپنے اوراد چارپائی پر لیٹ کر پڑھتی ہوں)۔

تسبیح کے صیغے اور الفاظ بہت ہیں مگر مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ان الفاظ کا انتخاب کیا جائے جو احادیث میں وارد ہوتے ہیں، جیسا کہ رکوع وسجود اور بعد نماز کی تسبیحات واذکار کا حکم ہے، ان کے علاوہ بعض تسبیحات مستحب بھی ہیں، مثلاً روز وشب کی تسبیحات [1]۔

شرعی حکم:

۷ - مواقع واسباب کے لحاظ سے تسبیح کے مختلف احکام ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

پاکی کی حالت میں تسبیح:

۸ - محدث، جنبی اور حیض یا نفاس والی عورت کے لئے دل وزبان سے ذکر کرنا جائز ہے، اس پر علماء کا اجماع ہے اور یہ ذکر تسبیح، تہلیل، تحمید، تکبیر، درود اور دعاء وغیرہ سب کو شامل ہے [2]۔

حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: "كان رسول الله يذكر

(۱) الاذکار للنووی/ ۱۲، کشاف القناع ۱/ ۳۶۷۔

(۲) الاذکار للنووی/ ص ۱۰، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۴/ ۳۱۰، ۳۱۱، ۱۹۷/۱۴، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، شرح روض الطالب عن أسنی المطالب ۱/ ۶۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح جلال الدین المحلی علی منہاج الطالبین بہامش قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۶۳، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۱/ ۱۵۱، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل للحطاب ۱/ ۳۳۶، ۳۳۷، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب للعیبانی ۱/ ۴۸۔

الله علی کل أحیانه"[1] (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر فرماتے تھے)۔

البتہ اللہ کا ذکر کرنا، تسبیح ہو یا اور کوئی ذکر اولی وافضل یہ ہے کہ طہارت کی حالت میں کیا جائے، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے: "إن النبي ﷺ سلم علیه أحد الصحابة فلم یرد علیه، حتی تیمم فرد السلام، ثم قال: کرهت أن أذکر الله إلا علی طهر"[2] (نبی کریم ﷺ کو کسی صحابی نے سلام کیا، تو آپ ﷺ نے ان کو فوراً جواب نہیں دیا، بلکہ آپ ﷺ نے تیمم فرمایا اور جواب دیا اور یہ ارشاد فرمایا کہ مجھے یہ اچھا نہیں لگا کہ بلا طہارت اللہ کا ذکر کروں)۔

تسبیح میں آواز کو متوسط رکھنا:

۹- تسبیح وغیرہ میں رفع صوت میں اعتدال عام فقہاء کے نزدیک مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِکَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَیْنَ ذٰلِکَ سَبِیْلًا"[3] (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھئے اور ان دونوں کے درمیان ایک (متوسط) طریقہ اختیار کیجئے)، نبی کریم ﷺ کا عمل یہی تھا، چنانچہ حضرت ابوقتادہؓ سے روایت ہے: أن رسول الله ﷺ خرج لیلة فإذا هو بأبي بکر یصلي یخفض من صوته، قال: ومر بعمر وهو یصلي رافعا صوته

(۱) حدیث: "کان رسول الله ﷺ یذکر الله" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "کرهت أن أذکر الله إلا علی طهر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے مہاجر بن قنفذؓ سے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۱۱۰۔

قال: فلما اجتمعا عند النبي ﷺ قال: یا أبا بکر مررت بک وأنت تصلي تخفض صوتک؟ قال: قد أسمعت من ناجیت یا رسول الله، قال: فارفع قلیلا، وقال لعمر: مررت بک وأنت تصلي رافعا صوتک؟ فقال: یا رسول الله! أوقظ الوسنان وأطرد الشیطان، قال: اخفض من صوتک شیئا"[1] (حضرت قتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک شب نکلے تو حضرت ابوبکر کے پاس سے گذرے، وہ نماز پڑھ رہے تھے، اور انتہائی دھیمی آواز میں قرأت کررہے تھے، ابوقتادہ کہتے ہیں: اس کے بعد آپ ﷺ حضرت عمرؓ کے پاس سے گذرے تو وہ انتہائی بلند آواز میں نماز پڑھ رہے تھے، ابوقتادہ کہتے ہیں: جب یہ دونوں حضرات حضور ﷺ کے پاس جمع ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے ابوبکر! میں تمہارے پاس سے گذرا تو تم بہت پست آواز میں نماز پڑھ رہے تھے؟ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں جس سے سرگوشی کررہا تھا اس کو سنا رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا: آواز ذرا بلند کرو، پھر حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: میں تمہارے پاس سے گذرا تو تم بہت اونچی آواز سے نماز پڑھ رہے تھے؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں سوئے ہوؤں کو جگاتا ہوں اور شیطان کو بھگاتا ہوں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: آواز قدرے پست کرو)۔

حضرت ابوسعیدؓ بیان فرماتے ہیں: "اعتکف رسول الله ﷺ في المسجد، فسمعهم یجهرون بالقراءة، فکشف الستر وقال: ألا إن کلکم مناج ربه، فلا یؤذین بعضکم

(۱) حدیث: "مررت بک وأنت تصلي تخفض صوتک....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

بعضا، ولا یرفع بعضکم علی بعض في القراءة، أو قال في الصلاۃ"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں اعتکاف فرمایا تو آپ ﷺ نے لوگوں کو زور زور سے قرأت کرتے ہوئے سنا اس پر آپ ﷺ نے پردہ اٹھا کر فرمایا: سنو تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے سرگوشی کر رہا ہے، اس لئے کوئی کسی کو تکلیف نہ پہنچائے اور نہ کوئی قرأت میں ایک دوسرے سے اپنی آواز اونچی کرے، راوی کو شک ہے کہ قرأت میں فرمایا یا نماز میں)، اعتدال اور توسط سے مراد یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائی دینے والی آواز سے ذرا اونچی ہو، مگر صرف اس قدر کہ پاس والے شخص تک وہ آواز نہ پہنچے[۲]۔

تسبیح کن چیزوں کے ذریعہ پڑھنا درست ہے؟:

۱۰ - فقہاء نے نماز کے باہر ہاتھ، کنکر اور دانہ دار تسبیحات پر تسبیح پڑھنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ دل میں اور انگلی کے پوروں پر گننے کی اجازت ہے، البتہ اندرون نماز یہ عمل مکروہ ہے، اس لئے کہ گننے کا یہ عمل اعمال نماز میں سے نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ فرائض ونوافل کسی میں بھی اس میں کوئی مضائقہ نہیں، تاکہ قرأت اور دیگر اعمال میں سنت کی پوری رعایت کی جائے۔

چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے: "أنه دخل مع رسول الله ﷺ علی امرأة، وبین یدیها نوی أو حصی تسبح به، فقال: أخبرک بما هو أیسر علیک من هذا أو أفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق في

(۱) حدیث: "ألا إن کلکم مناج ربه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۱۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۹۶، الأذکار للنووی رص ۱۰۰، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۲/ ۲۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۳۹ طبع ریاض الحدیثہ۔

السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض وسبحان الله عدد مابین ذلک، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والحمدلله مثل ذلک، والله أکبر مثل ذلک، ولا إله إلا الله مثل ذلک، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلک"[۱] (وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک خاتون کے یہاں گئے، اور ان کے سامنے کچھ گٹھلیاں یا کنکریاں رکھی ہوئی تھیں، جن پر وہ تسبیح پڑھ رہی تھی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا تم کو اس سے آسان یا اس سے افضل (راوی کو شک ہے) طریقہ بتاتا ہوں، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے لئے پاکی آسمان کی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی زمین کی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی زمین وآسمان کی درمیانی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی ان چیزوں کی تعداد کے بقدر جن کو وہ آئندہ پیدا کرنے والا ہے، الحمد للہ بھی اسی طرح پڑھو، اللہ اکبر بھی اسی طرح، لا الہ الا اللہ بھی اسی طرح اور لاحول ولاقوۃ الا باللہ بھی اسی طرح)، نبی کریم ﷺ نے اس خاتون کو اس عمل سے منع نہیں فرمایا، بلکہ اس سے آسان اور افضل طریقہ کی رہنمائی فرمائی۔ اگر یہ مکروہ ہوتا تو آپ ضرور بیان فرما دیتے۔

مہاجر صحابیہ حضرت بسیرہؓ سے منقول ہے: "أن النبي ﷺ أمرهن أن یراعین بالتکبیر والتقدیس والتهلیل، وأن یعقدن بالأنامل فإنهن مسئولات مستنطقات"[۲] (نبی کریم ﷺ نے عورتوں کو حکم دیا کہ تکبیر، تقدیس اور تہلیل کا اہتمام

(۱) حدیث سعد بن ابی وقاصؓ: "أخبرک بما هو أیسر علیک......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۹، ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۱/ ۶۵۳ طبع الحلبی)۔

(۲) حدیث بسیرہؓ "أن النبي ﷺ أمرهن أن یراعین......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے نووی نے الأذکار (رص ۱۹ طبع الحلبی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

کریں، اور انگلی کے پوروں پر ان کو پڑھیں، اس لئے کہ ان سے سوال ہوگا اور بولنے کے لئے کہا جائے گا)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "رأیت رسول الله ﷺ یعقد التسبیح" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو انگلی کی گرہوں پر تسبیح پڑھتے ہوئے دیکھا)، ایک روایت میں ہے: "بیمینه" [1] (دائیں ہاتھ کی انگلیوں پر پڑھتے ہوئے دیکھا)۔

طحطاوی نے ابن حجر سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ گٹھلیوں اور کنکریوں پر تسبیح کی روایات بعض امہات المومنین کے بارے میں صحابہ سے بہت آئی ہیں، بلکہ خود نبی کریم ﷺ نے یہ ملاحظہ فرمایا اور اس کو باقی رکھا۔

انگلیوں کی گرہوں پر تسبیح پڑھنا تسبیح کے دانوں پر پڑھنے سے افضل ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر غلطی کا اندیشہ نہ ہو تو انگلیاں بہتر ہیں، ورنہ تسبیحات بہتر ہیں [۲]۔

تسبیح کے مستحب اوقات:

۱۱ - ذکر و تسبیح کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، بلکہ ہر وقت جائز ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "کان رسول الله ﷺ یذکر الله علی کل أحیانه" [1] (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے)۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: "اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِهِمْ" [۲] (یہ ایسے ہیں کہ جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں) سے یہ رہنمائی ملتی ہے کہ انسان کے لئے روز و شب ہر حالت میں ذکر کرنا مستحب ہے، سوائے ان حالات کے جن کا شریعت مطہرہ نے استثناء کیا ہے، مثلاً قضائے حاجت کی حالت، حالت جماع، حالت خطبہ اس شخص کے لئے جو خطیب کی آواز سن رہا ہو، ناپاک اور گندے مقامات پر، اسی طرح وہ تمام احوال جن میں ذکر مکروہ ہے۔

لیکن بعض روایات میں تسبیح کے لئے بعض خاص مستحب اوقات کا ذکر آیا ہے مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من سبح الله في دبر کل صلاة ثلاثا وثلاثین، وحمد الله ثلاثا وثلاثین، وکبر الله ثلاثا وثلاثین، فتلک تسعة وتسعون، وقال تمام المائة: لا إله إلا الله وحده لا شریک له، له الملک، وله الحمد، وهو علی کل شيء قدیر، غفرت خطایاه، وإن کانت مثل زبد البحر" [۳] (جو شخص ہر نماز کے بعد سبحان اللہ ۳۳ بار، الحمد للہ ۳۳ بار، اللہ اکبر ۳۳ بار پڑھے، یہ ننانوے بار ہوئے، اور سو پورا کرنے کے لئے پڑھ لے "لا إله إلا

---

(۱) حدیث حضرت عبد اللہ بن عمرؓ "رأیت رسول الله ﷺ یعقد التسبیح" کی روایت ابو داؤد (۲/ ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۵۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، نووی نے الأذکار میں اس کو حسن کہا ہے (رص ۱۹ طبع الحلبی)۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۳۷، الہدایہ ۱/ ۶۵ طبع الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۵، ۱۰۶، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۷۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۹۶، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۹۰، الأذکار للنووی رص ۱۹، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۴۰، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۲، التاج والإکلیل بہامشہ، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷ طبع النصر الحدیثہ، حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۷۲ طبع سوم الامیر یہ بولاق۔

(۱) حدیث: "کان یذکر الله علی کل أحیانه" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران ر ۱۹۱۔

(۳) الأذکار للنووی رص ۶۸۔

حدیث: "من سبح الله في دبر کل صلاة ثلاثا وثلاثین......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

الله وحده لاشريک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شئ قدير" تو اس کے تمام گناہ بخش دیئے جائیں گے، چاہے وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

صبح اور شام کے وقت تسبیح پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله وبحمده مائة مرة، لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به، إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه" (جو شخص صبح اور شام کے وقت سبحان الله وبحمده سو مرتبہ پڑھے تو قیامت کے دن کوئی اس سے بڑھ کر عمل لانے والا نہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی دوسرا بھی یہی عمل یا اس سے بڑھ کر عمل لائے)، ابوداؤد کی روایت میں "العظیم" کے اضافہ کے ساتھ ہے: "سبحان الله العظيم وبحمده"[1]۔

تسبیح یا اسی قسم کا کوئی اور ذکر کسوف یا خسوف کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتيت النبي ﷺ وقد كسفت الشمس وهو قائم في الصلاة رافع يديه، فجعل يسبح ويهلل ويكبر ويحمد ويدعو حتى حسر عنها، فلما حسر عنها قرأ سورتين وصلى ركعتين"[2] (میں نبی کریم ﷺ کے پاس سورج گرہن کے وقت حاضر ہوا، تو آپ ﷺ نماز کی حالت میں کھڑے تھے، اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے ہوئے تھے، آپ ﷺ تسبیح وتہلیل اور تکبیر وتحمید اور دعا میں مشغول رہے، یہاں تک کہ گرہن چھٹ گیا، گرہن چھٹنے کے بعد آپ ﷺ نے دو سورتوں کی تلاوت فرمائی اور دو رکعت نماز ادا فرمائی)۔

آغاز نماز میں تسبیح:

۱۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک آغاز نماز میں تسبیح سنت ہے، مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔

جمہور کا استدلال اس روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا قمتم إلى الصلاة فارفعوا أيديكم، ولا تخالف آذانكم، ثم قولوا: الله أكبر، سبحانک اللهم وبحمدک، وتبارک اسمک وتعالى جدک، ولا إله غيرک"[1] (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اپنے ہاتھ اٹھاؤ اور وہ تمہارے کان سے متجاوز نہ ہوں پھر کہو: الله اکبر، سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا اله غيرک)۔

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة قال: سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالى جدک ولا إله غيرک"[2] (رسول اللہ ﷺ نماز شروع فرماتے تو پڑھتے: سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی

---

(۱) حدیث: "من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله....." کی روایت مسلم (۲۰۷۱/۴ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۳۲۶/۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے الاذکار للنووی رص ۷۲۔

(۲) حدیث: "أتيت النبي ﷺ وقد كسفت الشمس....." کی روایت مسلم (۶۲۹/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا قمتم إلى الصلاة فارفعوا أيديكم ولا تخالف....." کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۲۴۶/۳ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی یحیی بن یعلی الاسلمی ہیں جو ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۱۰۲/۲ طبع القدسی)۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة....." کی روایت ابوداؤد (۴۸۳/۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲۳۵/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

جدک ولا إله غیرک)۔

مالکیہ نے حضرت انسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، وكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين"[1] (میں نے نبی کریم ﷺ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان کے پیچھے نماز پڑھی، یہ حضرات الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے)۔

ان حضرات نے آغاز نماز میں تسبیح کا ذکر نہیں کیا، نہ فرائض میں اور نہ سنن میں[2]۔

رکوع میں تسبیح:

۱۳ - رکوع میں تسبیح حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق سنت ہے، اور ایک قول کے مطابق واجب ہے، شافعیہ کے نزدیک مستحب اور مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک تسبیح واجب ہے اور تین سنت۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون کم سے کم اور شافعیہ کے نزدیک مستحب کم سے کم تین تسبیحات ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا ركع أحدكم فقال: سبحان ربي العظيم ثلاثا، فقد تم

(۱) حدیث حضرت انسؓ: "صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر......" کی روایت مسلم (۲۹۹/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۳۹، ۱۴۱، فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۲۵۱/۱ طبع دار احیاء التراث العربی، رد المحتار علی الدر المختار ۳۲۸/۱، الشرح الکبیر ۲۳۱/۱، ۲۳۶، ۲۵۱، ۲۵۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۷۸/۱، قلیوبی ۱۴۷/۱، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱۴۸/۱، المغنی لابن قدامہ رص ۴۷۳، ۵۰۷ طبع ریاض الحدیثہ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۸۹/۱ المکتب الإسلامی۔

رکوعه، وذلك أدناه"[1] (جب تم میں سے کوئی رکوع کرے اور رکوع میں تین بار "سبحان ربي العظيم" کہہ دے تو اس کا رکوع پورا ہوگیا، اور یہ کم سے کم مقدار ہے)۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ رکوع اور سجدہ میں کسی بھی لفظ سے تسبیح پڑھنا مستحب ہے[2]۔

ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ رکوع میں تین مرتبہ "سبحان ربی العظیم" کہنا مستحب ہے[3]۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب آیت کریمہ: "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ"[4] (سو آپ اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نازل ہوئی تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اجْعَلُوْهَا فِيْ رُكُوْعِكُمْ"[5] (اس کو اپنے رکوع میں پڑھا کرو)۔

تسبیح کی کوئی گنتی معین نہیں ہے کہ گنتی کم ہوجائے تو ثواب سے انسان محروم رہ جائے، بلکہ ایک بار بھی تسبیح پڑھے گا تو اس کو ثواب ملے گا، اور زیادہ پڑھے گا تو زیادہ ملے گا۔

یہ تسبیحات بطور استحباب پانچ، سات، یا نو تک پڑھنا افضل ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے، "منیۃ المصلی" میں ہے کہ کم سے کم حد تین ہے، اوسط پانچ ہے، اور مکمل ترین سات ہے۔

شافعیہ کے نزدیک تسبیح میں کمال کی ادنیٰ حد تین ہے، پھر پانچ،

(۱) حدیث: "إذا ركع أحدكم فقال: سبحان ربي العظيم ثلاثا......" کی روایت ابوداؤد (۵۵۰/۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴۷/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں اور اس کی سند میں انقطاع ہے (التلخیص الحبیر ۲۴۲/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) الدسوقی ۲۴۸/۱۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۵۴۔

(۴) سورۂ واقعہ/۹۶۔

(۵) حدیث: "اجعلوها في ركوعكم" کی روایت ابن ماجہ (۲۸۷/۱ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (موارد الظمآن رص ۱۳۵ طبع السلفیہ)۔

پھر سات، پھر نو اور پھر گیارہ، اور یہ مکمل حد ہے، مگر یہ حکم منفرد یا چھوٹی محدود جماعت کے امام کے لئے ہے جس کے مقتدی طویل رکوع وسجود پر راضی ہوں، ان کے علاوہ لوگوں کے لئے تین ہی آخری حد ہے، مقتدیوں کی سہولت کے پیش نظر اس سے زیادہ نہ کرے، البتہ منفرد اور محدود جماعت کا امام اس میں یہ پڑھ سکتا ہے: "**اللهم لک رکعت وبک آمنت الخ**" (اے اللہ! میں نے تیرے لئے ہی رکوع کیا اور تجھ ہی پر ایمان لایا الخ)، "الروضہ" میں ہے کہ مکمل حد (یعنی سات تک) صرف تسبیح پڑھنے سے افضل یہ ہے کہ تین تسبیحات کے ساتھ مذکورہ دعا کا اضافہ کرے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک تسبیح سے زیادہ مستحب ہے، اور امام کے حق میں کمال کا اعلیٰ درجہ زیادہ سے زیادہ دس تسبیحات ہیں، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**ما رأيت أحداً أشبه صلاة بصلاة رسول الله ﷺ من هذا الفتى. يعني عمر بن عبدالعزيز. فحزرنا في ركوعه عشر تسبيحات وفي سجوده عشر تسبيحات**"[1] (میں نے اس جوان یعنی عمر بن عبدالعزیز سے زیادہ کسی کی نماز رسول اللہ ﷺ کی نماز سے مشابہ نہیں دیکھی، چنانچہ ہم نے ان کے رکوع اور سجدہ میں دس دس تسبیحات کا اندازہ کیا)۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ حسن سے منقول ہے کہ پوری تسبیح سات ہے، اوسط پانچ اور ادنیٰ تین ہے، منفرد کے حق میں تسبیح کی اعلیٰ حد عرف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس وقت تک تسبیح پڑھ سکتا ہے جب تک کہ سہو کا اندیشہ نہ رہے، بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ قیام کے

(۱) حدیث انسؓ: "ما رأيت أحدا أشبه صلاة بصلاة رسول الله ﷺ من هذا الفتى......" کی روایت نسائی (۲/ ۲۲۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

بقدر اس کی حد ہے، ایک رائے سات کی بھی ہے[1]۔

سجدہ میں تسبیح:

۱۴ - صفت، عدد اور اختلافات کے لحاظ سے وہ تمام بحثیں سجدہ کے اندر بھی جاری ہوں گی جو رکوع کے ذیل میں کی گئی ہیں۔

اسی طرح حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق سجدہ میں تسبیح سنت ہے، ایک قول وجوب کا بھی ہے، مالکیہ کے نزدیک مندوب اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، حنابلہ کے نزدیک کم سے کم مقدار یعنی ایک واجب ہے اور تین سنت، جیسا کہ رکوع میں بیان کیا گیا، رکوع اور سجدہ کی تسبیحات میں صرف ایک فرق یہ ہے کہ سجدہ میں تسبیح "**سبحان ربي الأعلى**" ہے اور رکوع میں "**سبحان ربي العظيم**"۔

امام کو متنبہ کرنے کے لئے مقتدی کا تسبیح پڑھنا:

۱۵ - اگر امام سے نماز میں کوئی بھول ہوجائے تو مقتدی کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ امام کو تسبیح کے ذریعہ متنبہ کرے اگر متنبہ کرنے والا مرد ہو، اور اگر عورت ہو تو تالی بجا کر متنبہ کرے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہی ہے، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: "**إنما التصفيق للنساء، ومن نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله**"[2] (تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے، اور اگر نماز میں کچھ پیش

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۴، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۲۰، ۳۳۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۸۲، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۱/ ۴۸۷، ۴۹۷، القلیوبی ۱/ ۱۵۵، الفواکہ الدوانی رص ۲۰۸، ۲۰۹ طبع دار المعرفہ، الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۸، ۲۵۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۱۰، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷، ۳۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۲، ۵۰۳ طبع ریاض الحدیثہ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۸۸، ۹۱۔

(۲) حدیث: "إنما التصفيق للنساء......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

آئے تو سبحان اللہ کہنا چاہئے)۔

مالکیہ نے نماز میں عورت کے لئے تصفیق (تالی بجانے) کو علی الاطلاق مکروہ قرار دیا ہے، ان کے نزدیک عورت کے لئے بھی تسبیح ہی کا حکم ہے، کیونکہ حدیث پاک کے الفاظ عام ہیں: "من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله" ۔ استدلال اس طور پر ہے کہ "من" الفاظ عام میں سے ہے جس میں عورت ومرد دونوں داخل ہیں[1]۔

نمازی کا تسبیح کے ذریعہ دوسرے شخص کو متنبہ کرنا:

۱۶ - اگر نمازی کسی دوسرے کو اپنے بارے میں نماز میں مشغول ہونے کی اطلاع ذکر وتسبیح کے ذریعہ کرنا چاہے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اس کو تسبیح کے ذریعہ متنبہ کردے، مثلاً کوئی شخص اس کے پاس آنے کے لئے اجازت مانگے اور وہ نماز میں ہو، یا مصلی کو کسی کے کنویں میں گرجانے یا ہلاکت میں پڑجانے کا خوف ہو، یا کسی شئی کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو اور اگر عورت ہو تو تالی بجا کر متنبہ کرے، اس سلسلے میں وہی اختلاف یہاں بھی ہے جو اس سے قبل مذکور ہوا، لیکن اس کی دلیل ایک تو وہ حدیث ہے جس کا ذکر ابھی اس سے قبل ہوا، نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من نابه شيء في صلاته فليقل: سبحان الله، فإنه لا يسمعه أحد يقول سبحان الله، إلا التفت"[2] (جس شخص کو نماز میں کچھ پیش آجائے تو کہے سبحان اللہ، اس لئے کہ کوئی شخص جب سبحان اللہ کی آواز سنے گا تو ضرور متوجہ ہوگا)، مسند میں حضرت علیؓ سے منقول ہے: "كان لي من رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة آتيه فيها فإذا آتيته استأذنته إن وجدته يصلي فسبح دخلت، وإن وجدته فارغا أذن لي"[1] (بارگاہ نبوت میں حاضری کا میرا ایک خاص وقت تھا، میں حاضر ہوکر اجازت کا طلب گار ہوتا، اگر حضور علیہ السلام اس وقت نماز میں ہوتے تو سبحان اللہ فرمادیتے، اور میں اندر چلا جاتا، اور اگر فارغ ہوتے تو مجھے اجازت مرحمت فرمادیتے)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر تسبیح کا مقصد محض اعلام، یا تعجب وغیرہ ہو تو اس سے نماز باطل ہوجائے گی، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں تسبیحات سے کوئی مضائقہ نہیں، سوائے اس صورت کے جس میں رسول اللہ علیہ السلام کے سوا کسی دوسری مخلوق کو خطاب کیا گیا ہو۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی چیز صحت نماز پر اثر انداز نہیں ہوتی[2]۔

خطبہ کے دوران تسبیح:

۱۷ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ خطبہ سننے والے کے لئے تسبیح پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے خطبہ سننے میں خلل آتا ہے، البتہ کوئی شخص خطیب سے اتنی دور ہو کہ خطبہ کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو بعض

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۹ المکتبۃ الإسلامیہ، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۹۴، ۹۵، ۱۰۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲/۴۳، ۴۵، قلیوبی وعمیرہ علی شرح منہاج الطالبین ۱/۱۸۹، ۱۹۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/۲۹ مکتبۃ النجاح لیبیا، الشرح الکبیر ۱/۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۹، ۵۴ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۳۸۰ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث "من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۰۷ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "كان لي من رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة آتيه فيها......" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت علیؓ سے کی ہے، نیز مغیرہ کی سند سے بھی ابن ماجہ نے اسے نقل کیا ہے مگر اس کے الفاظ میں "فسبح" کے بجائے "تنحنح" ہے، اس کی روایت نسائی (۱/۲۸۳ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے بھی کی ہے ابن السکن نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ "التلخیص لابن حجر (۱/۲۸۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۹۴، ۹۵، روضۃ الطالبین ۱/۲۹۱، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل للحطاب ۲/۲۹، المغنی لابن قدامہ ۲/۵۴، ۵۵، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/۳۸۰۔

تسبیح ۱۸

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں آہستہ تسبیح پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، مگر مذہب کا قول معتمد یہ ہے کہ ممانعت ہر صورت میں ہے، خواہ خطیب سے قریب ہو یا بعید، آواز سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک ذکر یعنی تسبیح وتہلیل وغیرہ جائز ہے (مگر ان کے قول معتمد میں یہ خلاف اولی ہے) بشرطیکہ قلیل ہو اور آہستہ پڑھی گئی ہو اور زیادہ پڑھنا ہر صورت میں حرام ہے، جیسا کہ قلیل حرام ہے اگر بلند آواز سے ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ نے خاص طور پر تسبیح کا تذکرہ تو نہیں کیا ہے، البتہ دوران خطبہ ذکر کا مسئلہ چھیڑا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص خطبہ کی آواز نہ سن رہا ہو، اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ تلاوت وذکر میں مشغول رہے، البتہ جو شخص خطبہ سن رہا ہو، وہ ان میں سے کسی چیز میں مشغول نہ ہو، صرف نبی کریم ﷺ کا ذکر سنتے وقت درود پڑھ سکتا ہے[1]۔

نماز عیدین کے آغاز میں اور تکبیرات زائدہ کے درمیان تسبیح:

۱۸ - عیدین کی نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد ثنا پڑھنا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، جس طرح کہ عام نمازوں کے آغاز کے بارے میں تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔

اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عیدین میں تکبیرات زائدہ کے درمیان بھی تسبیح پڑھنا سنت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، بلکہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، یا یہ ان کے نزدیک خلاف اولی ہے، اس لئے ان کے نقطۂ نظر کے مطابق امام تکبیرات کے درمیان صرف اس قدر وقفہ کرے گا کہ مقتدی تکبیر کہہ لیں، اور اس وقفہ میں وہ تسبیح، تحمید، تہلیل اور تکبیر کچھ نہیں کہے گا۔

حنفیہ کے نزدیک ان تکبیرات کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، مگر سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله أكبر پڑھنے میں مضائقہ نہیں، بلکہ خاموش رہنے سے یہ پڑھنا اولی ہے، جیسا کہ قہستانی میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ہر دو تکبیر کے درمیان دعائے ماثورہ پڑھے، دعائے ماثورہ اکثر شافعیہ کے نزدیک یہ ہے: **سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر**۔

حنابلہ کے نزدیک ہر دو تکبیر کے درمیان یہ دعا پڑھنا جائز ہے: **الله اكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً وسبحان الله بكرة وأصيلاً، وصلى الله على محمد النبي وآله وسلم تسليماً كثيراً**، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعود سے تکبیرات عید کے درمیان پڑھنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے ارشاد فرمایا: "**يحمد الله ويثني عليه ويصلي على النبي** ﷺ"[1] (اللہ کی حمد وثنا کرے اور نبی کریم ﷺ پر درود پڑھے، اس کو اثرم اور حرب نے روایت کیا ہے، اور امام احمد نے اس سے استدلال کیا ہے)۔

---

(۱) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۸۲، ۲۸۳، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۵۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۵۰۹، ۵۱۰، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۵، ۳۸۶، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲/ ۳۰۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۲، کشاف القناع ۲/ ۴۸۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۲۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۹، الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۱۷، ۳۱۸، شرح الزرقانی ۲/ ۳۷، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۱/ ۲۷۹، ۲۸۰، شرح المنہج ۲/ ۹۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۷۱، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۸۳، الإقناع ۱/ ۲۰۱ دار المعرفۃ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۱۵۱۔

نماز کی اطلاع کے لئے تسبیح:

۱۹ - نماز کی خبر دینے کے لئے مؤذن کا تسبیح کہنا بدعت حسنہ ہے یا مکروہ ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اختلافات کی تفصیل ''اذان'' کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے[1]۔

صلاۃ التسبیح:

۲۰ - صلاۃ التسبیح کے بارے میں ایک حدیث آئی ہے جس کی صحت مختلف فیہ ہے، فقہاء کے یہاں بھی اس سلسلے میں کچھ اختلافات وتفصیلات ہیں جن کے لئے ''صلاۃ التسبیح'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

تسبیح کے لئے ممنوع مقامات:

۲۱ - چونکہ تسبیح ایک قسم کا ذکر ہے، اور ذکر درج ذیل مقامات میں مکروہ ہے، اس لئے ان میں تسبیح بھی مکروہ ہوگی، اس لئے کہ عام کی نہی میں خاص کی نہی بھی داخل ہے، یہ ممانعت اس لئے ہے کہ ان گندے مقامات پر ذکر الٰہی سے طبیعت ابا کرتی ہے، لہذا تسبیح وغیرہ کوئی بھی ذکر درج ذیل مقامات پر مکروہ ہے: بیت الخلاء میں، قضاء حاجت کے وقت، گندگی وناپاکی کے ڈھیر پر، گندے اور ناپاک مقامات پر، جماع کے وقت، حمام میں اور غسل خانہ میں وغیرہ، مگر یہ کراہت اس وقت ہے جب ذکر زبان سے کیا جائے، محض دل سے ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے، اسی طرح ضرورت کے وقت بھی مکروہ نہیں ہے، مثلاً کسی اندھے کو کنواں یا اس جیسی کسی چیز میں گرنے سے بچانا ہو، یا کسی معصوم کو مثلاً غافل شخص یا اس جیسے کسی شخص کو ہلاکت سے بچانا ہو، لیکن ان حالات میں بھی بہتر یہ ہے کہ تنبیہ کے لئے تسبیح اور ذکر کے علاوہ کوئی اور صورت اختیار کی جائے، جمعہ میں خطیب کی آواز سننے والے کے لئے بھی ذکر اور تسبیح مکروہ ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے[1]۔

لفظ تسبیح کے ذریعہ اظہار تعجب:

۲۲ - لفظ تسبیح کے ذریعہ اظہار تعجب جائز ہے[2]، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کی ملاقات حضرت ابوہریرہؓ سے ہوگئی، اور ابوہریرہؓ جنبی تھے، چنانچہ وہ چپکے سے کھسک گئے، اور جا کر غسل کیا، حضور ﷺ نے ان کو تلاش فرمایا، پھر جب ابوہریرہؓ آئے تو آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ''أين كنت يا أباهريرة؟ قال: يا رسول الله لقيتني وأنا جنب، فكرهت أن أجالسك حتى أغتسل، فقال: سبحان الله! إن المؤمن لاينجس''[3] (ابوہریرہ تم کہاں تھے، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری آپ سے ملاقات ہوئی تو میں جنبی تھا، اور مجھے یہ بات پسند نہیں آئی کہ آپ کی صحبت میں بغیر غسل کے رہوں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: سبحان اللہ مؤمن ناپاک نہیں ہوتا)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۵، ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، ۲۶۱، مواہب الجلیل ۱/ ۲۹، ۳۴۲، ۳۴۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۲، أسنی المطالب ۱/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰۴، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۰۳، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۴۳، الموسوعۃ الفقہیہ فی الکویت ۲/ ۳۶۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰، ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۶، مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۳، ۲۷۵، شرح الزرقانی ۱/ ۷۷، أسنی المطالب ۱/ ۶۲، ۱۳۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۶، کشاف القناع ۱/ ۶۳، ۶۵، ۲۴، نیل المآرب ۱/ ۸، الإقناع ۱/ ۱۴، ۱۵، الأذکار للنووی رص ۱۲۔

(۲) الأذکار للنووی رص ۲۹۲، ۲۹۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۶، ۵۸، کشاف القناع ۱/ ۳۸۱۔

(۳) حدیث: ''سبحان الله إن المؤمن لا ينجس'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن أخت الربيع أم حارثة جرحت إنسانا، فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال: القصاص القصاص، فقالت أم الربيع: يا رسول الله أتقتص من فلانة؟ والله لا يقتص منها، فقال النبي ﷺ: القصاص كتاب الله، سبحان الله يا أم الربيع"[1] (ربیع کی بہن ام حارثہ نے ایک شخص کو زخمی کردیا، لوگوں نے یہ مقدمہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے قصاص کا فیصلہ فرمایا، ربیع کی ماں نے کہا: یا رسول اللہ! کیا آپ فلانی سے قصاص لیں گے، خدا کی قسم اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: سبحان اللہ اے ام الربیع! قصاص خدا کی کتاب کا قانون ہے)۔

جنازہ کے آگے تسبیح پڑھنا:

۲۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنازہ کے ساتھ چلنے والے کے لئے بآواز بلند ذکر و تسبیح مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بدعات منکرہ میں سے ہے، ہاں اگر ذکر آہستہ ہو کہ صرف خود سنے تو کراہت نہیں ہے، بلکہ مستحب یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو ذکر الٰہی اور میت کو پیش آنے والے واقعات اور اہل دنیا کے انجام پر غور و فکر میں مشغول کردے اور بے فائدہ گفتگو سے پرہیز کرے، اس لئے کہ حضرت قیس بن عبادہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند الجنائز، وعند القتال، وعند الذكر"[2] (رسول اللہ ﷺ کے صحابہ

---

(۱) حدیث الربیع: "سبحان الله يا أم الربيع......" کی روایت مسلم (۱۳۰۲/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث قیس بن عبادہؓ "كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند......" کی روایت بیہقی (۷۴/۴ طبع دائرۃ المعارف

جنازہ کے پاس، جنگ کے وقت اور ذکر کے وقت آواز بلند کرنے کو ناپسند کرتے تھے)، دوسرے اس لئے کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ تشبہ پایا جاتا ہے، اس لئے مکروہ ہے[1]۔

بادل کی گرج کے وقت تسبیح پڑھنا:

۲۴- بادل کی گرج کے وقت تسبیح پڑھنا حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کے نزدیک مستحب ہے، گرج سننے والا سنتے وقت یہ دعا پڑھے: "سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، اللهم لا تقتلنا بغضبك، ولا تهلكنا بعذابك، وعافنا من قبل ذلك"[2] (پاک ہے وہ ذات جس کی پاکی رعد بیان کرتا ہے اور فرشتے بھی اس کے خوف سے اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں، اے اللہ! ہمیں اپنے غضب سے قتل نہ کر، اپنے عذاب سے ہلاک نہ کر، اور اس سے قبل عافیت مرحمت فرما)۔

امام مالک نے موطا میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ جب بادل کی گرج سنتے تو بات ترک کردیتے اور یہ دعا پڑھتے: "سبحان الذي يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته"[3]۔

= العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۳۲ طبع دار الایمان، فتح القدیر ۵۷/۲، ابن عابدین ۵۹۸/۱، فتاوی ہندیہ ۱۶۲/۱، بدائع الصنائع ۳۱۰/۱، الخرشی ۱۳۸/۲، ۱۳۹، شرح الزرقانی ۱۰۸/۲، حاشیۃ الجمل ۱۶۶/۲، الأذکار للنووی رص ۱۴۵، کشاف القناع ۱۲۹/۲، ۱۳۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵۶۸/۱، قلیوبی ۳۱۷/۱، ۳۱۸، اسنی المطالب ۲۹۳/۱، روضۃ الطالبین ۹۵/۲، نہایۃ المحتاج ۴۱۶/۲، الإقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۵۵/۲، ۵۶، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲۱۸/۱، ۲۹۶/۹، الإقناع فی فقہ الإمام احمد بن حنبل للمقدسی ۲۰۹/۱۔

(۳) حدیث عبداللہ بن زبیرؓ "كان إذا سمع الرعد......" کی روایت امام

حضرت ابن عباس سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "کنا مع عمر رضي الله عنه في سفر، فأصابنا رعد وبرق وبرد، فقال لنا كعب رضي الله عنه: من قال حين يسمع الرعد: سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، ثلاثا، عوفي من ذلك الرعد، فقلنا فعوفينا"[1] (ہم حضرت عمرؓ کے ساتھ ایک سفر میں تھے کہ ہم کو گرج، چمک اور اولوں نے آگھیرا، تو ہم سے حضرت کعبؓ نے کہا کہ جو شخص گرج سن کر تین بار یہ پڑھے: "سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته" تو اس کو اس گرج سے عافیت مل جائے گی، چنانچہ ہم نے اسی طرح کہا تو ہم بعافیت رہے)۔

تسبیح چھوڑ دینا:

۲۵- تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ذکر وتسبیح یا تلاوت قرآن میں مشغول لوگ جب مؤذن کی اذان سنیں جو مسنون طور پر اذان دے رہا ہو تو وہ ذکر وتسبیح اور تلاوت قرآن کو موقوف کردیں اور مؤذن کی اذان کا جواب دیں، جمہور کے نزدیک یہ مندوب ہے، اس مقام پر حنفیہ کا ایک قول وجوب کا بھی ہے[2]۔

= مالک (مؤطا ۲/ ۹۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے نووی نے الاذکار میں اس کو صحیح کہا ہے (رص ۱۶۳ طبع الحلبی)۔

(۱) اثر کعبؓ "من قال حين يسمع الرعد......" کی روایت طبرانی نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ لابن علان میں ہے (۴/ ۲۸۶ طبع المنیریہ)۔

(۲) مراقی الفلاح ۱۰۹، ۱۱۰، ابن عابدین ۱/ ۲۶۵، ۲۶۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۶، ۱۹۷، مواہب الجلیل ۱/ ۴۴۲، ۴۴۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۰۸، ۳۰۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۲، ۴۰۳، کشاف القناع ۱/ ۲۴۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۹، ۴۱۰، الاذکار للنووی ۱۷، ۱۸۔

تسبیح کا ثواب:

۲۶- تسبیح کا ثواب بہت عظیم ہے[1]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: من قال سبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة حطت خطاياه، ولو كانت مثل زبد البحر"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص دن میں سو بار "سبحان الله وبحمده" پڑھے، تو اس کے تمام گناہ معاف کردیئے جائیں گے، چاہے وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

اس سے متعلق اور بھی بہت سی احادیث موجود ہیں۔

(۱) مؤطا امام مالک ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰، الاذکار للنووی ۱۷، ۱۸۔

(۲) حدیث: "من قال: سبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة حطت خطاياه......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تسبیل

تعریف:

۱- تسبیل کے لغوی و اصطلاحی معنی ہیں: ''راہ خدا میں کوئی چیز دینا''، کہتے ہیں: ''سَبَّل فلان ضیعته تسبیلاً'' فلاں نے اپنی جائداد راہ خدا میں دی، ''سبلت الثمرة'' میں نے پیداوار خیر وثواب کے کاموں کے لئے وقف کی، حضرت عمر کے وقف والی حدیث میں حضور ﷺ کے یہ الفاظ مروی ہیں:"إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها"[۱] (اگر چاہو تو اس کی اصل محفوظ رکھو اور پیداوار کو صدقہ کرو) یعنی اس جائداد کو وقف کر کے اس کی پیداوار مستحقین کے لئے مباح کر دو۔ جب کوئی شخص اپنی کوئی چیز عام لوگوں کے لئے مباح کر دے تو بولتا ہے: ''سبلت الشئ''، یعنی میں نے اس چیز کے لئے ایسی راہ کھول دی جس پر کوئی بھی چل کر جا سکتا ہے، پھر سبیل اللہ کا لفظ عام ہے، اس میں ہر وہ عمل داخل ہے جس سے خالص تقرب الی اللہ مقصود ہو، خواہ وہ فرائض ونوافل کی صورت میں ہو یا دوسرے کار ہائے خیر کی شکل میں، اور کبھی ''سبیل'' کا اطلاق پانی کے اس حوض پر ہوتا ہے جس کو وہاں آنے والوں کے لئے عام کر دیا گیا ہو[۲]۔

(۱) حدیث:"إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، محیط المحیط مادہ ''سبل''۔

''النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب'' میں ہے کہ ''تسبیل الثمرہ'' کا مطلب یہ ہے کہ واقف پیداوار سے استفادہ کی عام راہ کھول دے، ''کشاف القناع'' میں ''تسبیل المنفعہ'' کا معنی لکھا ہے: موقوفہ سامان کے منافع یعنی آمدنی اور پھل وغیرہ کو محض تقرب الی اللہ کی غرض سے کسی معین جہت کے لئے عام کر دینا۔

''تسبیل'' کا اطلاق اصطلاح میں وقف پر بھی ہوتا ہے، کہتے ہیں: ''سبلت الدار'' یعنی میں نے اپنا گھر وقف کیا[۱]، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ''تسبیل'' وقف کے صریح الفاظ میں سے ہے، یعنی واقف اپنی کوئی چیز ان الفاظ میں وقف کر سکتا ہے: ''سبلت داري لسكنى فقراء بلدة كذا وساكنيها'' (میں نے اپنا گھر فلاں شہر کے فقراء اور باشندوں کی رہائش کے لئے وقف کیا)۔

غرض لفظ ''تسبیل'' وقف کے باب میں صریح ہے، اس لئے کہ یہ اسی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس کے لئے اس کا استعمال معروف ہے، شریعت کا عرف بھی ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمر سے ارشاد فرمایا:"إن شئت حبست أصلها وسبلت ثمرتها"[۲] (چاہو تو اس کی اصل کو محفوظ رکھو اور اس کا پھل راہ خدا میں وقف کر دو)، اس طرح وقف کے لئے یہ لفظ اسی طرح صریح ہے، جیسا کہ طلاق کے لئے لفظ ''طلاق''۔ اور اصل شی کی طرف تحبیس اور پھل کی طرف تسبیل کے انتساب میں معنوی طور پر کوئی مغایرت نہیں ہے، اس لئے کہ خود پھل بھی واقف کے مقرر کردہ مصارف کے ساتھ محبوس ہے[۳]۔

(۱) النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب بذیل صحائف المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۴۴۷ دار المعرفہ، کشاف القناع ۴/۲۴۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ا کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۴۴۹، کشاف القناع ۴/۲۴۱ طبع النصر الحدیثہ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/۴، المکتب الإسلامی۔

حنفیہ کے نزدیک اگر واقف کہے: ''أرضي هذه للسبيل'' اور وقف مؤبد کے لئے یہ لفظ معروف ہوتو وقف شمار ہوگا، ورنہ اس کی نیت دریافت کی جائے گی، اگر وہ کہے کہ میری مراد وقف تھی تو وقف ہوگا، اس لئے کہ لفظ میں اس کی گنجائش ہے، اور اگر کہے کہ میں نے صدقہ مراد لیا تھا، تو یہ نذر بن جائے گی، اور اس کا یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا، اور اگر کوئی نیت نہ ہوتو میراث قرار پائے گی [(۱)]۔

مالکیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کسی چیز کو راہ خدا میں دینے کا مطلب خود اسی چیز کو صدقہ کردینا ہے، جب تک کہ کوئی ایسا قرینہ نہ پایا جائے جس سے سامان کے وقف اور پیداوار یا منافع کو صدقہ کرنے کا معنی ظاہر ہو [(۲)]۔

اجمالی حکم:

۲ – کوئی چیز راہ خدا میں دینا بالاتفاق قربت مندوبہ ہے، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: ''إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له'' [(۳)] (جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا سلسلۂ عمل بھی منقطع ہوجاتا ہے، سوائے تین اعمال کے صدقۂ جاریہ، نفع بخش علم، اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا گو ہو)، نیز ارشاد باری تعالی ہے: ''وَافْعَلُوا الْخَيْرَ'' [(۴)] (اور نیکی کرتے رہو)، یہ عمل خود نبی اکرم ﷺ اور آپ کے صحابہ نے بھی انجام دیا ہے، حضرت عبداللہ

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۰۵، ۲۰۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۵۷، ۳۵۹۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۸۴، ۸۵، الحطاب ۶/ ۲۸۔

(۳) حدیث: ''إذا مات الإنسان انقطع عمله......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ حج ۷۷۔

بن عمرؓ سے مروی ہے: ''أن عمر رضي الله عنه أتى النبي ﷺ وكان قد ملك مائة سهم من خيبر فقال: قد أصبت مالاً لم أصب مثله، وقد أردت أن أتقرب به إلى الله تعالى، فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها'' [(۱)] (حضرت عمرؓ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان کو خیبر سے سو حصے ملے تھے، انہوں نے عرض کیا کہ مجھ کو اتنا مال ملا ہے جتنا اس سے قبل نہیں ملا، اس لئے میں چاہتا ہوں کہ اس کے ذریعہ تقرب الی اللہ حاصل کروں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر چاہو تو اصل مال کو محبوس رکھو اور اس کی پیداوار صدقہ کردو)، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ کا کوئی صاحب استطاعت صحابی ایسا نہیں جس نے وقف کے کار خیر میں حصہ نہ لیا ہو [(۲)]۔

تفصیل ''صدقہ'' اور ''وقف'' کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

تسجیل

دیکھئے: ''توثیق''۔

(۱) حدیث: ''إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها'' کی تخریج (فقرہ/ ۱) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۴۴۷، کشاف القناع ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱ طبع النصر الحدیثہ، ابن عابدین ۳/ ۳۵۸، ۳۵۹، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۰۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۵۔

تسرّی

تعریف:

۱-لغت میں "تسری" کا معنی ہے: باندی کو جماع کے لئے اختیار کرنا، کہتے ہیں: "تسرى الرجل جاريته، يا تسرى بالجارية، يا استسر الجارية"، یہ تمام الفاظ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی آقا اپنی مملوکہ باندی کو جماع کے لئے اختیار کرے، اصل میں یہ "سر" کی طرف منسوب ہے جو بمعنی جماع ہے، البتہ اہل لغت التباس سے بچنے کے لئے "سین" پر ضمہ پڑھتے ہیں، تا کہ اس کے اور "السرية" کے مابین فرق ہوجائے، "السرية" اس آزاد عورت کو کہتے ہیں جس سے مرد خفیہ طور پر شادی کرلے، ایک قول یہ ہے کہ یہ "السر" سے ہے جس کا معنی ہے: چھپانا، اس لئے کہ زیادہ تر مرد ایسی باندیوں کو پوشیدہ طور پر اپناتے تھے اور ان کو اپنی آزاد بیویوں سے چھپا کر رکھتے تھے، ایک تیسرا قول یہ ہے کہ یہ "السر" (ضمہ کے ساتھ) سے ہے جس کا معنی ہے: سرور اور خوشی، اور باندی کو "سرية" اس لئے کہتے ہیں کہ مرد کے لئے وہ مقام مسرت ہے، نیز کسی باندی سے آقا کا جنسی تعلق اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ دیگر باندیوں کے مقابلے میں اس سے زیادہ خوش ہے[1]۔

اصطلاح میں تسری کہتے ہیں: باندی کو ہم بستری کے لئے تیار کرنا[1]۔

۲-حنفیہ کے نزدیک تسری کے لئے دو باتیں ضروری ہیں: پہلی بات یہ ہے کہ مرد اپنی باندی کو محصن بنائے، دوسری بات یہ ہے کہ باندی سے جماع کرے۔ محصن بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باندی کو علاحدہ مکان دے اور وہاں سے باہر نکلنے پر پابندی لگادے، اگر محصن بنائے بغیر کوئی شخص اپنی باندی سے وطی کرے تو اس سے تسری ثابت نہ ہوگی، چاہے اس کو حمل ٹھہر جائے۔

اور جماع کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً اس سے حقیقتاً جماع کرے، صرف محصن بنانا اور ہم بستری کے لئے اس کو تیار کردینا ثبوت تسری کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک کہ عملاً وطی نہ کرلے، اگر محصن بنانے کے بعد اس سے عملاً وطی بھی کرلے تو تسری ثابت ہوجائے گی، خواہ منی اس کے اندر پہنچے یا نہ پہنچے، یعنی انزال ہی نہ ہو یا انزال تو ہو مگر عزل کرلے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے، امام ابو یوسف کا قول اور امام شافعی سے منقول روایت یہ ہے کہ تسری کی تکمیل کے لئے عورت کے اندر نطفہ پہنچنا ضروری ہے، اگر وطی کرلے اور انزال نہ ہو، یا انزال ہو اور عزل کرلے تو تسری ثابت نہ ہوگی، اور اگر اس نے تسری نہ کرنے کی قسم کھا رکھی ہو تو اتنے عمل سے وہ حانث نہ ہوگا[2]۔

حنابلہ کا قول مقدم یہ ہے کہ تسری کے ثبوت کے لئے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کرنا کافی ہے، جس سے آقا کے لئے وطی کرنا درست ہو، محصن بنانا اور انزال ہونا ضروری نہیں، قاضی ابویعلی کی رائے یہ ہے کہ تسری کے ثبوت کے لئے وطی اور انزال ضروری ہے۔ مالکیہ کے یہاں اس مسئلے میں کوئی صراحت نہیں ملی۔

آئندہ صرف یہ بحث ہوگی کہ تسری سے مراد اپنی باندی سے وطی

---

(۱) لسان العرب المحیط، طبع دار لسان العرب بیروت ۱۳۸۹ھ، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۱۳ طبع بولاق قاہرہ ۱۲۷۲ھ، فتح القدیر لابن الہمام علی الہدایہ للمرغینانی ۴/ ۴۴۰، ۴۴۱ طبع المیمنیہ قاہرہ ۱۳۱۹ھ۔

(۱) تعریفات الجرجانی "تسری"۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۴۴۰، ۴۴۱، ابن عابدین ۳/ ۱۱۳، المغنی ۸/ ۲۳۷ طبع سوم قاہرہ، دار المنار ۱۳۶۷ھ، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۶۷۔

کرنا ہے، خواہ وطی کے ساتھ تحصین پائی جائے یا نہ پائی جائے، تا کہ ملکیت کی بنیاد پر باندیوں سے وطی کے تمام متعلقات کو شامل ہوجائے، علاوہ ازیں حنفیہ کے یہاں مذکورہ اختلاف کا اثر صرف اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ تسری کی قسم میں حنث کا مسئلہ ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف – نکاح:

۳- نکاح کا معنی ہے: عقد نکاح کرنا، کبھی مرد دوسرے کی باندی سے شادی کرتا ہے، جس کا نکاح اس سے اس کا آقا کرتا ہے، اس کا نام تسری نہیں ہے، آزاد شخص باندی سے صرف اس وقت نکاح کرسکتا ہے، جبکہ اس کے زنا میں مبتلا ہوجانے کا خوف ہو۔

ب – حظیۃ:

۴- الحظیہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کو مرد کے پاس اس کی دوسری بیویوں کے مقابلے میں خاص مقام ومنزلت حاصل ہو، وہ بیوی ہو یا باندی[۱]۔

ج – ملک یمین:

۵- ملک یمین تسری کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ وطی کبھی ملک یمین کی بناپر ہوسکتی ہے جس میں تسری موجود نہ ہو، جبکہ تسری میں وطی کے لئے باندی کا متعین کردینا ضروری ہے۔

تسری کا حکم:

۶- تسری کا جواز کتاب وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے

(۱) لسان العرب۔

بشرطیکہ اس کے لئے طے شدہ شرائط پائی جائیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے:

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اس میں متعدد مقامات پر اس کا ذکر آیا ہے مثلاً: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنىٰ وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذٰلِكَ أَدْنىٰ أَلَّا تَعُولُوا"[۱] (اور اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے باب میں انصاف نہ کرسکو گے تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کر لو، دو دو سے خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے)، نیز ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ...... إلى قوله: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"[۲] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں)، ایک اور مقام پر ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ"[۳] (اور جو لوگ کہ اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھنے والے ہیں ہاں اگر اپنی بیویوں اور باندیوں سے (حفاظت نہ کریں) تو ان پر ملامت نہیں)، ابن عابدین فرماتے ہیں[۴]: اگر کوئی کسی تسری کرنے والے کو اصل فعل پر ملامت کرے کہ تم نے برا کام کیا تو اس آیت کی بناپر وہ کافر ہوجائے گا، البتہ کوئی کسی کے تسری

(۱) سورۂ نساء ر ۳۔

(۲) سورۂ نساء ۲۴۔

(۳) سورۂ مؤمنون ر ۶۔

(۴) ابن عابدین ۲ر ۲۹۱۔

پر تنقید وملامت اس لئے کرے کہ اس کی بیوی کو یہ بات ناگوار لگ سکتی ہے، یا ملامت کی کوئی اور وجہ ہو تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ سنت سے اس کا ثبوت اس طرح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا: "لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة"[1] (کسی حاملہ سے اس وقت تک وطی نہ کی جائے جب تک کہ ولادت نہ ہو جائے، اور غیر حاملہ سے اس وقت تک وطی نہ کی جائے جب تک کہ اس کو ایک حیض نہ آجائے)، حضور ﷺ نے حضرت حسان بن ثابت کو ان باندیوں میں سے ایک باندی دی جو مقوقس نے حضور ﷺ کو ہدیہ میں بھیجی تھیں اور فرمایا: "دونک هذه بيض بها ولدک"[2] (حسان! اس کو لو، اور اس سے گوری اولاد حاصل کرو)۔

سنت فعلی سے بھی تسری کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس کئی باندیاں تھیں، قرآن میں ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَکَ أَزْوَاجَکَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَکَتْ يَمِينُکَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْکَ"[3] (اے نبی! ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی ملک میں ہیں جنہیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا ہے)، اللہ نے حضور ﷺ کے لئے غنیمت کے طور پر حاصل شدہ باندیوں سے

(١) حدیث: "لا توطأ حامل حتى تضع....." کی روایت ابوداؤد (٢/ ٦١٤ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے التلخیص میں اس کو حسن قرار دیا ہے (التلخیص ١/ ١٧٢ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(٢) نبی ﷺ کی طرف سے حضرت حسان کو ایک باندی دیے جانے کے قصہ کی روایت ابن سعد نے اپنی طبقات (١/ ١٣٥ طبع دار بیروت) میں کی ہے اسے ابن ہشام نے السیرہ (٢/ ٣٠٦ طبع الحلبی) میں اور ابن حجر نے الاصابہ (٤/ ٣٣٩ طبع السعادہ) میں ذکر کیا ہے۔

(٣) سورۂ احزاب/ ٥٠۔

تسری کو مباح کر دیا ہے، حضور ﷺ کی ملکیت میں حضرت صفیہ اور حضرت جویریہ دو باندیاں آئی تھیں جن کو آپ ﷺ نے آزاد فرما کر ان سے نکاح فرما لیا، اور ریحانہ بنت شمعون نصرانیہ اور ماریہ قبطیہ بھی آئیں جو باندی ہی کی حیثیت سے باقی رہیں[1]، یعنی ان سے آپ مملوک ہونے کی وجہ سے ہم بستری فرماتے تھے۔

اسی طرح صحابہ بھی باندیاں رکھتے تھے اور ان سے مجامعت کرتے تھے، حضرت عمرؓ کے پاس کئی ام ولد تھیں جن میں سے ہر ایک کے لئے انہوں نے چار سو درہم کی وصیت فرمائی، حضرت علیؓ کی بھی کئی ام ولد تھیں، حضرت علی بن الحسین، حضرت القاسم بن محمد اور حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر یہ تینوں باندیوں ہی کی اولاد تھے، روایت میں آتا ہے کہ لوگ پہلے ام ولد کو ناپسند کرتے تھے، لیکن مذکورہ تین بزرگوں کی پیدائش کے بعد ان کی طرف رغبت پیدا ہوگئی[2]۔

اسی طرح پوری امت کا اس پر اجماع ہے اور عصر جدید میں غلامی کے خاتمہ سے قبل تک ہر دور میں مسلمانوں کے یہاں اس کا رواج رہا اور اس پر کبھی کوئی نکیر نہیں کی گئی، عہد اموی اور عہد عباسی میں تو فتوحات میں اس کثرت سے قیدی عورتیں آئیں کہ زیادہ تر لوگوں کے پاس باندیاں موجود تھیں بلکہ خلفاء عباسیہ کی بہت سی عورتیں باندیوں میں سے تھیں، اور بہت سی باندیوں نے خلفاء کو جنم دیا[3]۔

علاوہ ازیں باندیاں رکھنے کا رواج صرف امت مسلمہ ہی میں نہیں رہا، روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بادشاہ مصر نے ہاجرہ نامی باندی ہدیہ میں پیش کی تھی جن سے آپ نے صحبت

(١) تفسیر ابن کثیر ٣/ ٤٩٩ بیروت دار الفکر، قدیم مصری نسخہ کا عکس لے کر طبع کیا گیا۔

(٢) المغنی ٩/ ٥٢٩، ابن عابدین ٢/ ٢٩١، شرح المنہاج ٣/ ٣٤٢۔

(٣) نساء الخلفاء المسمی جہات الائمۃ الخلفاء من الحرائر والاماء تحقیق ڈاکٹر مصطفی جواد قاہرہ، دار المعارف مصر۔

فرمائی [1] اوران سے حضرت اسماعیل پیدا ہوئے، ایک روایت میں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس تین سو باندیاں تھیں [2]۔ باندیوں سے وطی کا رواج عہد جاہلیت میں بھی تھا۔

باندی سے ہم بستری کے لئے ملکیت کافی ہے، عقد کی ضرورت نہیں:

۷ - اگر آقا اپنی باندی سے ہم بستری کرنا چاہے تو اس کے لئے عقد نکاح کی ضرورت نہیں، اگر کوئی شخص اپنی باندی سے خود ہی نکاح کرلے تو نکاح صحیح نہ ہوگا، اور اس کی وجہ سے وہ اس کی بیوی نہیں بنے گی، ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ اس لئے کہ ملکیت رقبہ حاصل ہوجانے کے بعد مرد اس کے منافع کا مالک ہوجاتا ہے اور اس سے جنسی تعلق قائم کرنا مباح ہوجاتا ہے، تو اب اس کے ساتھ اس سے کمزور تر کوئی عقد جمع نہیں ہوسکتا، اگر کوئی باندی کسی آزاد شخص کے نکاح میں ہو پھر شوہر اس کا مالک ہوجائے تو نکاح ٹوٹ جائے گا، کسی مشرک باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں [3]۔

تسری کے جواز کی حکمت:

۸ - تسری کے جواز میں حکمت یہ ہے کہ اس میں آقا کی پاکدامنی کے ساتھ باندیوں کے لئے بھی سامانِ عفت وعصمت ہے، تاکہ ان میں برائیوں کا میلان نہ پیدا ہو، اوران سے جو اولاد پیدا ہوگی ان کا نسب آقا سے ثابت ہوگا، اور وہ تمام اولاد آزاد ہوگی، اور اگر باندی کو اپنے آقا سے ایک بچہ بھی پیدا ہوجائے تو وہ ام ولد بن جائے گی، اور آقا

(۱) صحیح بخاری وفتح الباری قاہرہ مکتبہ سلفیہ ۱۳۷۰ھ۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۵۲ ۴ قاہرہ، دار الکتب المصریہ۔

(۳) المغنی ۶/ ۶۱۰، الفروق للقرافی ۳/ ۱۳۶، الفرق ۱۵۳، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۴۷۔

کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہوگی، جیسا کہ آرہا ہے۔

آقا سے صاحب اولاد ہونے والی باندی کا حکم:

۹ - باندی جب اپنے آقا سے صاحب اولاد ہوجائے تو شرعاً آقا کی موت کے بعد اس کو استحقاق عتق حاصل ہوجاتا ہے، اور اس صورت میں اس کا نام ام ولد ہوجاتا ہے، لیکن اس سے جنسی انتفاع کا راستہ مسدود نہیں ہوتا، بلکہ یہ جواز شرعاً دونوں میں سے ایک کی موت تک باقی رہتا ہے۔ ام ولد کی بیع جائز نہیں، ام ولد کے کچھ اور خاص احکام ہیں (دیکھئے: ''ام ولد'' کی اصطلاح)۔

تسری کے جواز کی شرطیں:

۱۰ - تسری کے جواز کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: ملکیت، لہذا کسی مرد کا کسی عورت سے بغیر رشتۂ نکاح وطی کرنا جائز نہیں، إلا یہ کہ اس پر ملکیت حاصل ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ، فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَ" [1] (اور جو لوگ کہ اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھنے والے ہیں ہاں اگر اپنی بیویوں اور باندیوں سے (حفاظت نہ کریں) تو ان پر کوئی ملامت نہیں، البتہ جو کوئی اس کے علاوہ (شہوت رانی کا) طلب گار ہو تو یہ لوگ حدود (شرعی) سے نکل جانے والے ہیں)۔

مگر یہ شرط کسی مالکہ عورت کو اپنے غلام سے بوجہ ملکیت ہم بستری کرنے کا جواز فراہم نہیں کرتی، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

(۱) سورۂ مؤمنون/ ۵، ۷۔

پھر ملکیت عام ہے شراء، میراث، ہبہ یا کسی بھی جائز ذریعہ سے حاصل ہو، البتہ اگر معلوم ہو کہ باندی چوری یا غصب سے حاصل کی گئی ہے تو اس سے ہم بستری جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مرد کے لئے کسی مشترک باندی سے وطی کرنا جائز نہیں، چاہے اس میں دوسرے شریک کی ملکیت کا تناسب کم ہی ہو، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم میں اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح ایسی باندی سے وطی کرنا بھی جائز نہیں جس کا کچھ حصہ آزاد اور کچھ حصہ غلام ہو، اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں ملکیت مکمل نہیں ہے، بایں ہمہ اگر کوئی مشترک باندی سے وطی کرلے تو شبہ کی بنا پر اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، البتہ تعزیر کی جائے گی، اور اگر اس وطی سے اولاد پیدا ہو تو اس کا نسب وطی کرنے والے سے ثابت ہوگا[1]۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ اگر آقا مسلمان ہو تو باندی کا مسلمان یا کتابی ہونا ضروری ہے، مجوسی یا بت پرست باندی مسلمان آقا کے لئے حلال نہیں ہے، جس طرح کہ اگر وہ آزاد ہوتی تو اس سے شادی جائز نہ ہوتی، جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے، استدلال اس آیت کریمہ سے کیا گیا ہے: ''وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ''[2] (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ باندی ان عورتوں میں سے نہ ہو جو مؤبد یا مؤقت طور پر حرام ہیں، اسی طرح وہ کسی کی زوجیت میں داخل نہ ہو، کسی کی معتدہ یا مستبرأہ نہ ہو، البتہ عدد کے اعتبار سے باندیوں میں حرمت کا کوئی مسئلہ نہیں، محرمات کی تفصیل کے لئے ''نکاح'' کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

اس شرط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد کے لئے ملکیت یمین کی بنیاد پر اس کی پھوپھی، خالہ یا دوسری محرمات نسبیہ حلال نہیں، بلکہ خریدتے ہی آزاد ہوجائیں گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''من ملک ذا رحم محرم فهو حرّ''[1] (اگر کوئی اپنے کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ آزاد ہے)، اگر کوئی شخص اپنی رضاعی ماں، بہن یا خالہ کا مالک ہوجائے تو اس کے لئے حلال نہ ہوگی، چاہے غیر ذی رحم ہونے کی بنا پر آزاد نہ ہوں، یہی حکم ان تمام عورتوں کا بھی ہے جن سے نکاح رضاعت کی بنا پر حرام ہے۔

نکاح یا ملکیت یمین کی وجہ سے اگر کوئی مرد کسی عورت سے وطی کرے تو اس کے لئے اس کی مائیں اور بیٹیاں حرام ہوجائیں گی، اسی طرح وہ عورت اس مرد کے باپ اور بیٹے پر حرام ہوجائے گی، یہ حرمت مصاہرت کہلاتی ہے جو حرمتِ نکاح اور حرمتِ تسری دونوں کو شامل ہے[2]۔

دوسرے رشتہ دار مثلاً چچازاد یا پھوپھی زاد بہن یا وہ غیر محرم عورتیں جن سے نکاح کرنا حلال ہے، اگر وہ ملکیت میں آجائیں تو بحیثیت باندی ان سے وطی کرنا جائز ہے۔

دو بہنوں یا ان جیسی باہمی قریبی قرابت والی باندیوں کو بیک وقت وطی کے لئے رکھنا:

۱۱ - دو بہنوں یا کوئی اور دو باہم قریبی عورتوں مثلاً عورت اور اس کی

---

(۱) المغنی ۹/ ۳۵۳، ۳۵۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔

(۱) حدیث: "من ملک ذا رحم محرم فهو حر" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۶۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حزم اور عبدالحق الاشبیلی نے اس کو صحیح کہا ہے (التلخیص لابن حجر ۴/ ۲۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۷۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۸۹۔

پھوپھی یا عورت اور اس کی خالہ کو ایک شخص کی ملکیت یمین میں جمع کرنا جائز ہے، لیکن ایک سے وطی کرنے کے بعد دوسری اس کے لئے ایک محدود وقت کے لئے حرام ہوجائے گی، اگر دوسری سے وطی کرے گا تو گنہگار ہوگا، جمہور کا یہی مسلک ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت نص سے ثابت ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَأَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ"[۱] (یہ کہ تم دو بہنوں کو یکجا کرو)۔

یہ حرمت مطلق ہے، دو بہنوں کو جمع کرنا نکاح میں یا ملکیت یمین میں دونوں کی حرمت اس میں داخل ہے۔

جمہور کی رائے کے مطابق اگر مرد اس باندی کو جس سے وطی کرتا رہا ہو اپنے اوپر حرام کرلے، مثلاً اس کو آزاد کردے، یا بیچ دے یا اور کسی طرح اپنی ملکیت سے اس کو خارج کردے، یا اس کی شادی کسی سے کردے تو دوسری باندی اس کے لئے حلال ہوجائے گی، اپنی ملکیت میں رکھتے ہوئے محض استبراء کرلینا کافی نہیں ہے، قتادہ سے منقول ہے کہ استبراء کافی ہے۔

اگر موطوءہ حاملہ ہوگئی ہوتو تمام فقہاء کے نزدیک جب تک اس کو ولادت نہ ہوجائے دوسری اس کے لئے حلال نہ ہوگی[۲]۔

ملکیت میں آنے والی باندی کا استبراء:

۱۲ - اگر کسی کی ملکیت میں ایسی باندی آئے جو اس کے لئے مؤقت یا مؤبد طور پر حرام نہ ہوتو استبراء سے قبل اس سے وطی کرنا جائز نہیں، اگر حاملہ ہوتو ولادت سے قبل وطی نہ کرے اور اگر حاملہ نہ ہوتو پورا ایک حیض انتظار کرے، تا کہ معلوم ہوسکے کہ بچہ دانی صاف ہے، کوئی حمل نہیں ہے، دیکھئے: "استبراء"۔

---

(۱) سورۂ نساء ر ۲۳۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۸۳، ۵۸۷، ابن عابدین ۲/ ۲۸۳، ۲۸۵، ۵/ ۲۳۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۹۰۔

البتہ اگر باندی آئسہ ہوتو استبراء ضروری نہیں، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر حمل نہ ہونے کا غالب گمان ہوتو بھی استبراء کی حاجت نہیں، اگر باندی کا مالک یہ کہے کہ اس نے استبراء کرایا ہے تو یہ بھی کافی ہے[۱]۔

باندیوں کی تعداد اور ان کے لئے شب باشی کی باری مقرر کرنا:

۱۳ - باندیوں کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے، مرد جتنی چاہے باندیاں رکھ سکتا ہے چار ہوں یا زیادہ، خواہ اس کے پاس ایک تا چار بیویاں ہوں یا کوئی نہ ہو، ہر صورت میں جتنی باندیاں چاہے رکھ سکتا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامىٰ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنىٰ وَثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذٰلِكَ أَدْنىٰ أَلَّا تَعُوْلُوْا"[۲] (اور اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے باب میں انصاف نہ کرسکو گے تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو دو دو سے، خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو، اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے)۔

اگر کسی کے پاس ایک سے زائد باندیاں ہوں تو ان کے درمیان شب باشی کے لئے باری مقرر کرنا لازم نہیں[۳]۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۵۰۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۹۴، ابن عابدین ۵/ ۲۴۰۔

(۲) سورۂ نساء ر ۳۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۰، سورۂ نساء ر ۳، الشرح الکبیر الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹، الفروق للقرافی ۳/ ۱۱۱، ۱۱۲، الفرق ۱۴۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۷، شرح المنہاج ۳/ ۲۹۹، المغنی ۷/ ۳۶، ۱۳۰۔

باندیوں کا انتخاب اور ان کو محصن بنانا:

۱۴- جو شخص باندی رکھنے کا خواہش مند ہو اس کے لئے مستحسن یہ ہے کہ وہ اپنے انتخاب میں درج ذیل چیزوں کا لحاظ کرے: باندی دیندار اور برے میلانات سے پاک ہو، تاکہ مرد کی آبرو متاثر نہ ہو، صاحب حسن وجمال ہو تاکہ آقا کو قلب ونظر کی تسکین حاصل ہو، صاحب عقل وشعور ہو، بے عقل باندیوں سے پرہیز کرے، اس لئے کہ وہ مصاحبت کے لائق نہیں، دوسرے اس کا دماغی ضعف اس سے جنم لینے والے بچوں میں بھی منتقل ہوسکتا ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تخیروا لنطفکم"[1] (اپنے نطفوں کے لئے بہتر انتخاب کرو)، یہ علماء کی اس بحث سے ماخوذ ہے جو انہوں نے بیویوں کے انتخاب کے سلسلے میں کی ہے[2]۔

اگر کسی باندی سے مجامعت کا ارادہ ہو تو اگر وہ ابھی حال ہی میں ملکیت میں آئی ہو تو مجامعت سے قبل اس کا استبراء کرنا واجب ہے، اس کے بعد اس کی تحصین واجب ہے، تاکہ دوسرے کا بچہ اس کی طرف منسوب نہ ہو۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: "حصنوا هذه الولائد"[3] (ان باندیوں کو محصن بنا کر رکھو)۔

تسری کے اثرات:

۱۵- تسری ثابت ہونے کے بعد حرمت مصاہرت اور محرمیت بھی ثابت ہوتی ہے، اور بچہ کا نسب بھی آقا سے ثابت ہوتا ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

اول: حرمت مصاہرت:

۱۶- مرد جب کسی عورت سے ملکیت یمین کے رشتہ سے وطی کرلیتا ہے تو اس پر ہمیشہ کے لئے اس عورت کی مائیں اور بیٹیاں حرام ہوجاتی ہیں، اور عورت مرد کے آباء واجداد اور بیٹوں پر حرام ہوجاتی ہے، اس لئے کہ ملکیت یمین میں وطی عقد نکاح کے قائم مقام ہے[1] اسی طرح مرد کے لئے عورت کی بہن، پھوپھی، خالہ، بھتیجی اور بھانجی بھی محدود وقت کے لئے حرام ہوجاتی ہیں، جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔

دوم: محرمیت:

۱۷- ملکیت یمین کی وطی سے واطی اور موطوءہ کی ماؤں اور بیٹیوں کے درمیان اور موطوءہ اور واطی کے باپ اور بیٹوں کے درمیان حرمت ثابت ہوتی ہے[2]۔

باندی کی اولاد کا نسب:

۱۸- اگر مرد اپنی باندی سے وطی کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو تو اس کے ثبوت نسب کے بارے میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ اس مرد سے ثبوت نسب اگر ممکن ہو تو نسب اس سے ثابت مانا جائے گا، وہ اس طرح کہ مدتِ حمل پوری ہوچکی ہو، یعنی وطی کے دن سے ولادت تک کی مدت چھ ماہ سے زائد یا حمل کی اکثر مدت سے کم ہو، حنابلہ اور مالکیہ کی رائے یہی ہے، لیکن اگر ولادت چھ ماہ سے کم مدت میں ہوجائے تو نسب اس سے ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے، ان کا استدلال یہ

---

(۱) حدیث: "تخیروا لنطفکم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو حسن کہا ہے (۳/ ۱۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۶۵، ابن عابدین ۲/ ۲۶۲۔

(۳) المغنی ۹/ ۵۲۸۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۴۳۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۴۳۔

ہے کہ وطی کے بعد باندی آقا کے لئے فراش بن جاتی ہے، اس لئے اس کی اولاد کا حکم وہی ہوگا جو بیوی کی اولاد کا ہے، ارشاد نبوی ہے: "الولد للفراش"[1] (بچہ صاحب فراش کا ہوگا)۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "حصنوا هذه الولائد، فلا يطأ رجل وليدته ثم ينكر ولدها إلا ألزمته إياه، رواه سعيد بن منصور، وروى سعيد أيضا أن عمر رضي الله عنه قال: أيما رجل غشي أمته ثم ضيعها فالضيعة عليه والولد ولده" (ان باندیوں کو محصن بناؤ، اس کے بعد اگر کوئی شخص اپنی باندی سے وطی کرے اور پھر اس سے ہونے والے بچے کا انکار کرے تو میں وہ بچہ لازماً اسی کا مان کر اس کے حوالہ کردوں گا، یہ سعید بن منصور کی روایت ہے، سعید ہی کی یہ بھی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص بھی اپنی باندی سے مباشرت کرے اور پھر اس باندی کا خیال نہ رکھے اور اسے ضائع کردے تو اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی، اور اس سے پیدا ہونے والی اولاد اسی کی قرار پائے گی)۔

اس رائے کے حاملین کا کہنا ہے کہ وطی کے ثبوت کے بعد اگر کوئی اس سے ہونے والے بچے کا انکار کرے تو اس سے اس کے نسب کی نفی نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ اس بات کا دعویٰ کرے کہ اس نے وطی کے بعد استبراء کیا تھا، اور ولادت استبراء کے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت کے بعد ہوئی ہو تو بچے کا نسب اس مرد سے ثابت نہ ہوگا، مرد سے اس دعویٰ کے لئے قسم لی جائے گی یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اقرار وطی کے باوجود ثبوت نسب اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مرد بچہ کا اقرار نہ کرے، اور باندی وطی کے بعد اس وقت تک فراش نہ بنے گی جب تک کہ مرد اس سے ہونے والی اولاد کو اپنی اولاد نہ قرار دے، پھر ایک بچہ کا اقرار کر لینے کے بعد آئندہ ہونے والی اولاد خود بخود اس کی اولاد قرار پائے گی، ہاں اگر بعد کی اولاد میں کسی بچے کا وہ صریح انکار کردے تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اور اگر اس نے باندی سے بوقت جماع عزل کیا ہو تو اس کا انکار کرنا جائز نہ ہوگا۔ حنفیہ کی رائے یہی ہے۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اقرار وطی کے بعد ہونے والی اولاد کا نسب ثابت ہوگا، البتہ اگر صاف انکار کردے تو نسب ثابت نہ ہوگا، حسن اور شعبی کی رائے یہی ہے[1]، اس کی تفصیل "نسب" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

(۱) حدیث: "الولد للفراش" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۲۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۵۲۹، ۵۳۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۲، ۳۱۳، ابن عابدین ۲/ ۳۸۰، ۶۳۰۔

تسعیر

تعریف:

۱-لغت میں تسعیر کہتے ہیں: نرخ مقرر کرنے کو، کہا جاتا ہے: "سعّرت الشیئ تسعیراً" یعنی میں نے سامان کی آخری متعین قیمت مقرر کی، "سعروا تسعیراً" یعنی لوگوں نے ایک قیمت پر اتفاق کیا، "السعر"، "سعَرَ النار" سے ماخوذ ہے، یعنی اس نے آگ بھڑکائی، اس کو بلند کیا، اس لئے کہ بلندی نرخ کی بھی صفت ہے، اس کا ذکر زمخشری نے کیا ہے[1]۔

اصطلاح میں تسعیر کا معنی ہے: سلطان یا اس کے نائب کی جانب سے لوگوں کے لئے کوئی نرخ مقرر کرنا اور اسی مقررہ نرخ کے مطابق خرید فروخت پر ان کو مجبور کرنا[2]۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ تسعیر کی تعریف ہے: بازاروں کے ذمہ دار کا اشیاء خوردنی فروخت کرنے والے کے لئے متعین دراہم کے بدلہ میں مبیع کی مقدار مقرر کرنا[3]۔

شوکانی کہتے ہیں کہ تسعیر کا مطلب ہے: سلطان یا اس کے نائب یا مسلمانوں کے مسائل عامہ کے کسی ذمہ دار کی جانب سے بازاروالوں کو یہ ہدایت جاری کرنا کہ مقررہ قیمت سے زائد قیمت پر سامان فروخت نہ کریں، کمی بیشی پر بالکل پابندی لگادی جائے، الا یہ کہ کوئی مصلحت سامنے آجائے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- احتکار:

۲-"احتکار" لغت میں "حکر" سے ہے، "حکر" کے معانی ہیں: ظلم، ٹال مٹول، تنگی اور بد معاملگی، "احتکار طعام" کا مفہوم ہے: اشیاء خوردنی کو متوقع گرانی کے انتظار میں روک لینا، "الحکرة" الاحتکار کا اسم ہے[2]۔

اس کی اصطلاحی تعریف فقہاء کے یہاں مختلف کی گئی ہے، اختلاف کی بنیاد ہر مذہب کے اپنے مقرر کردہ جداگانہ قیود ہیں، مگر سب کا مدار سامان کو قیمت بڑھنے کے انتظار میں روکے رکھنے پر ہے۔

اس کے لئے "احتکار" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے، اس طرح "احتکار" مفہوم کے لحاظ سے تسعیر سے بالکل مختلف ہے، مگر احتکار کے وجود کا تقاضا یہ ہے کہ مہنگائی کے مقابلے میں تسعیر کا وجود بھی ہو۔

ب- تثمین:

۳-"تثمین"، "ثمنت الشیء" کا مصدر ہے، یعنی میں نے اندازے اور تخمین سے اس کی قیمت مقرر کی۔

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، القاموس المحیط، لسان العرب، اساس البلاغہ مادۂ "سعر"، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۱/ ۲۹۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲، أسنی المطالب ۲/ ۳۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) التیسیر فی احکام التسعیر تالیف قاضی احمد بن سعید المجیلدی ص ۱۴ طبع الشرکۃ الوطنیہ للنشر والتوزیع الجزائر۔

(۱) نیل الأوطار ۵/ ۲۲۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) اساس البلاغہ، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادۂ "حکر"، ابن عابدین ۵/ ۲۵۵ طبع داراحیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۶۰ طبع دار المعرفہ۔

ج- تقویم:

۴- تقویم الشيء کا معنی ہے: کسی چیز کی متعین قیمت مقرر کرنا[1]۔

نرخ مقرر کرنے کا شرعی حکم:

۵- چاروں مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل کے لحاظ سے تسعیر حرام ہے[2]، البتہ اس کا جواز فقہاء کے یہاں چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے، جن کی تفصیل آ رہی ہے۔

۶- صاحب ''البدائع'' نے حرمت کے اثبات پر کتاب وسنت کے نقلی دلائل سے استدلال کیا ہے:

کتاب اللہ:

ارشاد باری تعالی ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ"[3] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۹۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، البدائع ۵/ ۱۲۹ طبع دار الکتاب العربی، الجوہرۃ النیرہ ۲/ ۳۸۷ طبع مکتبہ امدادیہ، الزیلعی ۶/ ۲۸ طبع دار المعرفہ، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۷ طبع الموسوعات، الاختیار ۴/ ۱۶۰، ۱۶۱، ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الشرح الصغیر ۱/ ۶۳۹، المواق علی ہامش مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰ طبع الدار العربیۃ للکتاب، المنتقی ۵/ ۱۸ طبع دار الکتاب العربی، الطرق الحکمیۃ ص ۲/ ۱۰۹ طبع المطبعۃ الامیریہ مکہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، القلیوبی ۳/ ۱۸۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، اسنی المطالب ۲/ ۳۸، حاشیۃ الجمل طبع دار احیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۱، ۳/ ۴۱۲، مغنی المحتاج ج ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۴۴، الانصاف ۴/ ۳۳۸ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، المغنی ۴/ ۲۴۰، ۲۴۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

آیت بالا میں باہمی رضامندی کی شرط لگائی گئی ہے، اور تسعیر کے بعد باہمی رضامندی نہیں پائی جاتی۔

حدیث پاک:

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه منه"[1] (کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں)۔

صاحب ''المغنی'' نے حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ، فقال الناس: يا رسول الله ﷺ: غلا السعر فسعرلنا فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق، إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال''[2] (عہد نبوی میں ایک بار مدینہ منورہ میں مہنگائی بڑھ گئی، تو لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مہنگائی بڑھ گئی ہے، اس لئے آپ ہمارے لئے قیمتیں مقرر فرمادیجئے، اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: قیمت طے کرنے والا، تنگی ووسعت پیدا کرنے اور روزی دینے والا اللہ ہے، میں امید رکھتا ہوں کہ اللہ سے ملوں تو تم میں سے کسی کے خون یا مال سے متعلق کسی ظلم کے بدلہ کا مطالبہ میرے ذمہ نہ رہے)۔

(۱) حدیث: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه منه" کی روایت احمد (۵/ ۷۲ طبع المیمنیہ) نے ابوحرۃ الرقاشی سے کی ہے یہ حدیث اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۳/ ۴۶، ۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)، دیکھئے: البدائع ۵/ ۱۲۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) حدیث حضرت انسؓ: "إن الله هو المسعر القابض......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی سند مسلم کی شرط کے مطابق ہے (التلخیص ۳/ ۱۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس میں استدلال دوطرح سے ہے:

(۱) حضور ﷺ نے لوگوں کے مطالبہ کے باوجود نرخ مقرر نہیں فرمایا، اگر یہ جائز ہوتا تو حضور ﷺ ضرور ان کے کہنے کے مطابق کردیتے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ نرخ مقرر کرنے کو حضور ﷺ نے ظلم قرار دیا ہے اور ظلم حرام ہے۔

دوسری دلیل حضرت عمرؓ سے منقول یہ روایت ہے: "أنه مر بحاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه وهو يبيع زبيبا له في السوق، فقال له: إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا، فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطبا في داره، فقال له: إن الذي قلت لک ليس بعزيمة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع"[۱] (حضرت عمرؓ حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کے پاس سے گذرے تو وہ بازار میں کشمش بیچ رہے تھے، ان سے کہا کہ یا تو دام بڑھا کر بیچو، یا ہمارے بازار سے دکان ہٹالو، پھر جب حضرت عمرؓ واپس لوٹے تو انہوں نے اپنا محاسبہ کیا، پھر وہ حاطب کے گھر آئے اور ان سے کہا کہ میں نے تم سے جو کچھ کہا وہ نہ تو میری جانب سے کوئی قطعی حکم ہے اور نہ فیصلہ، بس میرا مقصد اہل شہر کی بھلائی تھی، اس لئے تم جہاں چاہو بیچو اور جس طرح چاہو بیچو)۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۵۶، الاختیار لتعلیل المختار ۴/۱۶۰، ۱۶۱، الہدایہ ۴/۹۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، مواہب الجلیل ۴/۳۸۰ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰، المنتقی شرح الموطا ۵/۱۸ طبع دار الکتاب العربی، القلیوبی ۲/۱۸۶ طبع مطبعۃ دار إحیاء الکتب العربیہ، حاشیۃ الجمل ۳/۹۳ طبع دار احیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۳/۴۱۱، ۴۱۳ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۳/۶۲ طبع المکتب الإسلامی دمشق، المغنی ۴/۲۴۱، سبل السلام ۳/۳۶ طبع مطبعہ مصطفی محمد۔

عقلی استدلال:

۷- عقلی دلیل یہ ہے کہ لوگوں کو اپنے اموال میں تصرف کرنے کے سلسلے میں آزادی دی گئی ہے، اور تسعیر کا مطلب ہے: آزادی ختم کرکے پابندی عائد کرنا، امام مسلمانوں کے مصالح ومفادات کی حفاظت ونگرانی کا پابند ہے، اور مشتری کی رعایت میں قیمت کو کم کرنا اس سے بہتر نہیں ہے کہ بائع (فروخت کرنے والے) کی رعایت میں قیمت بڑھادی جائے[۱]۔

علاوہ ازیں ثمن عاقد کا حق ہے، اس لئے اس کے مقرر کرنے کا حق بھی اسی کو ہونا چاہئے[۲]۔

پھر تسعیر مہنگائی اور مالی معاملات میں لوگوں کے حق میں تنگی کا باعث ہے، اس لئے کہ باہر سے مال لانے والوں کو جب اس کی خبر ملے گی تو وہ اپنا مال کبھی ایسے شہر میں نہیں جانے دیں گے جہاں اپنی مرضی کے خلاف قیمتوں پر بیچنے پر وہ مجبور ہوں، اسی طرح جن لوگوں کے پاس مال ہوگا وہ اپنا مال فروخت کرنے سے احتیاط کریں گے، بلکہ اس کو چھپالیں گے، اور جب ضرورت مندوں میں اس کی طلب بڑھے گی اور مارکیٹ میں وہ بہت کم مقدار میں پائی جائے گی تو اہل ضرورت زیادہ قیمت پر اس کو حاصل کرنا چاہیں گے، اس سے قیمت بڑھے گی، اور ارباب مال اور مشتری دونوں کو نقصان ہوگا، مشتری کا نقصان یہ ہوگا کہ وہ اپنے مقصد کے مطابق مال حاصل نہ کرسکیں گے، اور ارباب مال کا نقصان یہ ہوگا کہ وہ اپنا مال فروخت نہ کرسکیں گے،

(۱) المغنی ۴/۲۴۰، ۲۴۱، نیل الأوطار ۵/۲۲۰ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ۔
(۲) الہدایہ ۴/۹۳، الزیلعی ۶/۲۸ طبع دار المعرفہ، الجوہرۃ النیرہ ۲/۳۸۷، کشف الحقائق ۲/۲۳۷، مجمع الأنہر شرح ملتقی الأبحر والدر المنتقی فی شرح الملتقی ۲/۵۴۸ طبع المطبعۃ العثمانیہ، الاختیار لتعلیل المختار ۴/۱۶۱، نیل الأوطار ۵/۲۲۰۔

اس لئے تسعیر حرام ہے[۱]۔

تسعیر کے جواز کی شرطیں:

۸- اس سے قبل گذر چکا ہے کہ اصلاً تسعیر ممنوع ہے، اسی طرح سامان تجارت کی قیمتوں کے معاملے میں حاکم کی مداخلت بھی ممنوع ہے، البتہ بعض حالات ایسے پیش آسکتے ہیں جن میں قیمتوں کی تعیین کی حد تک حاکم کو مداخلت کا حق حاصل ہوجاتا ہے، بلکہ ایک دوسرے قول کے مطابق مداخلت واجب ہوجاتی ہے۔

وہ حالات درج ذیل ہیں۔

الف-اشیاء خوردنی کے مالکان کا قیمتوں کے باب میں حد سے تجاوز کرنا:

۹-فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قیمتوں کے باب میں غلوں کے تاجروں کا معاملہ حد سے زیادہ غیر متوازن ہوجائے اور صورت حال اتنی بگڑ جائے کہ تسعیر کے بغیر حقوق عامہ کی حفاظت مشکل ہوجائے تو اہل رائے اور اصحاب بصیرت کے مشورے سے حاکم قیمتوں کی تحدید کرسکتا ہے، یہی مسلک مختار ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اس لئے کہ حقوق عامہ کی رعایت اور ضرر عام سے حفاظت اسی صورت میں ممکن ہے[۲]۔

قیمتوں کا حد سے زیادہ عدم توازن یہ ہے کہ سامان دوگنی قیمت پر فروخت ہونے لگے، الزیلعی وغیرہ نے یہی تعریف کی ہے[۳]۔

---

(۱) المغنی ۴/ ۲۴۰، شرح الاقناع ۳/ ۱۵۰ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۲۱۴ طبع المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۶۱، الہدایہ ۴/ ۹۳، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۷، الزیلعی ۶/ ۲۸۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۲۸، العنایہ الکفایہ علی ہامش فتح القدیر ۸/ ۱۹۲ طبع دار احیاء

ب-لوگوں میں سامان کا احتیاج پیدا ہونا:

۱۰- اسی معنی میں حنفیہ نے کہا ہے کہ سلطان کے لئے تسعیر مناسب نہیں، الا یہ کہ ضرر عام کا دفاع اس سے متعین ہوجائے، جیسا کہ مالکیہ نے اس کے لئے مصلحت کے پائے جانے کی شرط لگائی ہے، امام شافعی کی طرف بھی اسی طرح کی بات منسوب کی گئی ہے۔

اسی طرح اگر لوگوں کو جہاد کے لئے اسلحہ کی ضرورت ہو تو اسلحہ والوں پر مناسب قیمت میں اسلحہ فروخت کرنا لازم ہے، ان کو دشمن کے مسلط ہونے یا اپنی مرضی کی قیمت وصول کرنے کے انتظار میں اسلحہ کو روک کر رکھنے کا اختیار نہیں ہے[۱]۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ لوگوں کی ضرورت کے وقت ارباب اموال کو مناسب قیمت پر فروخت کے لئے مجبور کرنا حاکم کے لئے جائز ہے، مثلاً کسی کے پاس اس کی ضرورت سے زائد غلہ موجود ہو اور لوگ سخت ضرورت اور بھوک مری میں مبتلا ہوں تو مناسب قیمت میں فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اضطرار کے وقت دوسرے کا کھانا مناسب قیمت پر اس کی مرضی کے بغیر لینا درست ہے، اگرچہ وہ اس کی اصل قیمت سے زائد لئے بغیر بیچنے پر تیار نہ ہو، اس کو صرف اس کی اصل قیمت ہی لینے کا حق ہوگا[۲]۔

اس میں اصل حدیث حتق ہے، اور وہ یہ کہ نبی کریم ﷺ نے

= التراث العربی، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۷، ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الزیلعی سے نقل کرتے ہوئے۔

(۱) الہدایہ ۴/ ۹۳، الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ رص ۲۷، ۲۸، ۳۱ طبع المکتبۃ العلمیہ، الطرق الحکمیہ ر ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ المواق المطبوع مع الحطاب ۴/ ۳۸۰۔

(۲) الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ ۲۷، ۳۱ طبع المکتبۃ العلمیہ، الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ لابن القیم رص ۲۶۲ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ

ارشاد فرمایا: "من أعتق شركا له في عبد، فكان له من المال يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق"[1] (جو شخص مشترک غلام میں اپنا حصہ آزاد کردے اور غلام کی قیمت (جس کی تعیین عدل کے ساتھ کی گئی ہو) کے برابر اس کے پاس مال موجود ہو تو وہ اپنے شرکاء کو ان کے حصوں کے مطابق دے گا، اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا، ورنہ جتنا آزاد ہوا اتنا آزاد ہوا)۔

ابن القیم فرماتے ہیں کہ یہ جو نبی کریم ﷺ نے پورے غلام کی قیمت قیمت مثل سے لگانے کا حکم فرمایا، یہی تسعیر کی حقیقت ہے، اور جب شارع تکمیل عتق کی مصلحت کی وجہ سے مثل کے عوض مالک کی ملکیت سے کسی چیز کے نکالنے کو واجب قرار دیتا ہے، اور مالک کو قیمت سے زائد کے مطالبہ کا موقع نہیں دیتا، تو اس وقت قیمت کیوں نہیں مقرر کریں گے جب لوگوں کی حاجت تکمیل عتق کی مصلحت سے بڑی ہے، جس طرح مضطر کھانے پینے اور لباس کا محتاج ہوتا ہے[2]۔

ج - تاجروں اور پیداواری لوگوں کا احتکار:

۱۱ - بلا اختلاف تمام فقہاء غذائی اشیاء میں احتکار کو حرام کہتے ہیں، جس طرح کہ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ احتکار کی سزا یہ ہے کہ ذخیرہ کردہ سارا سامان اس کے مالک سے معقول قیمت پر جبراً فروخت کروایا جائے گا، اور ساتھ ہی اس کی تعزیر بھی کی جائے گی اور سزا بھی دی جائے گی[1]، تفصیل "احتکار" کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے، اور حاکم کی طرف سے معقول قیمت کی تحدید ہی تو درحقیقت تسعیر ہے، اس توجیہ کی صراحت ابن تیمیہ نے کی ہے[2] جبکہ بعض فقہاء نے اس کا اعتبار کیا ہے کہ محتکر (بے جا ذخیرہ اندوزی کرنے والا) ان لوگوں میں سے ہے جن کو قیمت کا پابند نہیں بنایا جاسکتا جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

د - جب تجارت چند اشخاص تک محدود ہو:

۱۲ - ابن تیمیہ نے صراحت کی ہے کہ علماء کے یہاں اس سلسلے میں کوئی تردد نہیں پایا جاتا کہ اگر غلہ یا دوسری اشیاء کی تجارت کی اجازت چند محدود اشخاص کے علاوہ کسی دوسرے کو نہ ہو، تو لوگوں کو اس کا پابند بنانا واجب ہے کہ خرید وفروخت قیمت مثل سے متجاوز نہ ہو، اس لئے کہ جب عام لوگوں کے لئے اس نوع کی خرید وفروخت پر پابندی ہے، تو اگر اجازت یافتہ لوگوں کو ان کی پسند کی قیمت پر خرید وفروخت کرنے کی کھلی اجازت دے دی جائے گی، تو ظلم وضیق کا راستہ کھل جائے گا، یا ان حضرات کے ساتھ بھی زیادتی ہوگی جو ان اموال کو بیچنا چاہتے ہیں، اور ان کے ساتھ بھی جو ان سے خریدنا چاہتے ہیں، اس طرح کے حالات میں بلا اختلاف تسعیر واجب ہے، مگر اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ خرید وفروخت کو ثمن مثل کے ساتھ مقید کردیا جائے[3]۔

---

(۱) حدیث: "من أعتق شركا له في عبد....." کی روایت مسلم (۱۱۳۹/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے یہ حدیث متفق علیہ ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہیں۔

(۲) الطرق الحکمیہ رص ۲۵۹ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

(۱) الاختیار ۱۶۱/۴، الفتاوی الہندیہ ۲۱۳/۳، شرح الزرقانی ۴/۵، المنتقی شرح الموطا ۱۷/۵، نہایۃ المحتاج ۴۵۶/۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، کشاف القناع ۳۶/۴۔

(۲) الحسبۃ فی الاسلام رص ۱۷، ۱۸۔

(۳) الحسبۃ فی الاسلام رص ۱۸، ۱۹، الطرق الحکمیہ رص ۲۴۵۔

ھ-تاجروں کا خریداروں کے خلاف یا خریداروں کا تاجروں کے خلاف اتحاد:

۱۳-اگر تاجر یا ارباب اموال حد سے زیادہ نفع بخش قیمت پر باہم اتحاد کرلیں، یا خریدار اس پر متفق ہوجائیں کہ کسی کے بھی خریدے ہوئے مال میں سب کا حصہ ہوگا، تاآنکہ مارکیٹ کا سارا مال ختم ہوجائے تو ایسی صورت میں تسعیر واجب ہے، اس رائے کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، اور اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے:

اسی لئے متعدد علماء مثلاً امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے ان تقسیم کاروں کو اس طرح کے اتحاد سے روکا ہے جو اجرت پر یہ کام کرتے ہیں، اس لئے کہ اگر وہ لوگ اس طرح کا اشتراک کرلیں اور لوگوں کو ان کی ضرورت ہوتو وہ اجرت بڑھادیں گے، اس لئے تاجروں کو اس طرح کا معاہدہ کرنے سے کہ وہ اپنی مقررہ قیمت کے علاوہ کسی قیمت پر فروخت نہ کریں گے، اسی طرح خریداروں کو اس طرح کا معاہدہ کرنے سے کہ کسی کے بھی خریدے ہوئے مال میں سب لوگ شریک ہوں گے، یہاں تک کہ لوگوں کا سارا سامان ختم ہوجائے، منع کرنا بدرجۂ اولی جائز وبہتر ہوگا[1]، اس لئے کہ اس صورت حال پر ان کو چھوڑ دینا ظلم وعدوان میں ان کے ساتھ تعاون ہے[2]، حالانکہ ارشاد باری تعالی ہے:"وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[3] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

و-کسی مخصوص پیشہ کے کام کی عام ضرورت:

۱۴-اس کو "تسعیر فی الاعمال" کہتے ہیں، یعنی لوگوں کو کسی مخصوص پیشہ مثلاً کاشتکاری، بنائی اور تعمیر وغیرہ کے کام کی ضرورت ہو اور وہ اجرت مثل پر کام کرنے سے گریز کریں تو حاکم وقت کو حق ہے کہ ان کو اجرت مثل کا پابند کردے اور ان کو لوگوں سے اجرت مثل سے زائد مطالبہ کا موقع نہ دے، اسی طرح لوگوں کو بھی موقع نہیں دے گا کہ وہ مزدوروں پر ظلم کرسکیں یعنی ان کو ان کے حق سے کم دیں[1]۔

۱۵-ابن تیمیہ اور ابن القیم کی آراء کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مصالح کی تکمیل کے لئے تسعیر ناگزیر ہوتو بادشاہ منصفانہ طور پر بغیر کسی کمی زیادتی کے تسعیر کرسکتا ہے، اور اگر لوگوں کی ضرورت ختم ہوجائے اور بلا تسعیر بھی مصالح حاصل ہورہے ہوں تو ایسا نہیں کرے گا[2]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تسعیر کے وجوب کا انحصار مذکورہ حالات پر نہیں ہے، بلکہ جب بھی کوئی ایسی عام حالت پیدا ہوجائے جس میں تسعیر ناگزیر ہوجائے، اور مصالح کی تکمیل تسعیر کے بغیر ممکن نہ ہوتو حقوق عامہ کی حفاظت کے لئے حاکم پر تسعیر واجب ہوگی، جس طرح کہ قحط اور گرانی کے سال میں حاکم پر تسعیر واجب ہوتی ہے، امام مالک کی رائے یہی ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے[3]۔

تسعیر کے لئے ضروری اوصاف:

۱۶-فقہی عبارتوں اور فقہاء کی آراء کے تتبع سے پتہ چلتا ہے کہ تسعیر میں عدل کا ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ مصالح پر مبنی تسعیر اسی وقت ممکن ہے جب بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کے مصالح کی رعایت ملحوظ ہو، نہ تاجروں کو نفع لینے سے روکا جائے اور نہ اس کو اتنی

---

(۱) ساابقہ مراجع۔
(۲) الطرق الحکمیہ رص ۲۴۷۔
(۳) سورۂ مائدہ ر ۲۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۲۴۷۔
(۲) الحسبۃ فی الاسلام رص ۴۴، ۴۵، الطرق الحکمیہ رص ۲۶۴۔
(۳) ابن عابدین ۵ر ۲۵۶، الزیلعی ۶ر ۲۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، نیل الأوطار ۵ر ۲۲۰۔

چھوٹ دی جائے کہ لوگوں کے نقصان کا باعث بن جائے [۱]۔

اسی لئے امام مالک نے جب قصابوں کے لئے نرخ کی تحدید دیکھی تو یہ شرط لگائی کہ تسعیر میں قیمت خرید کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، یعنی اس میں ذبائح کے خریدنے کے مقامات اور گوشت کاٹنے کے خرچ کی رعایت کی جائے گی، ورنہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنی تجارت چھوڑ کر بازار سے اٹھ جائیں۔

قاضی ابو الولید الباجی نے اسی بات کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ایسی تسعیر جس سے تاجروں کو نفع نہ ہو، قیمتوں کا توازن بگڑنے، غذائی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی اور لوگوں کے اموال کی بربادی کا سبب بنتی ہے [۲]۔

قیمتوں کی تحدید کا طریقہ:

۱۷- جمہور فقہاء نے جو تسعیر کے جواز کے قائل ہیں، قیمتوں کی تعیین وتحدید کے طریقے ذکر کئے ہیں، انہوں نے کہا کہ امام کو چاہئے کہ مطلوبہ چیز کے بڑے تاجروں کو جمع کرے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی ان کی صداقت کے تیقن کے لئے طلب کرے، اور اہل رائے اور ارباب بصیرت کے مشورے سے قیمتوں کی تحدید کرے، پھر ان سے پوچھے کہ وہ خرید وفروخت کے معاملات کس طرح انجام دیتے ہیں، اور پھر ان کو اس قیمت پر لے آئے جس میں ان کے لئے اور عام لوگوں کے لئے بھلائی ہو، اور اس پر راضی ہو جائیں [۳]۔

(۱) المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۹، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰۔
(۲) المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۹۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الاختیار ۴/ ۱۶۱، الہدایہ ۴/ ۹۳، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، المنتقی للباجی ۵/ ۱۸، المواق بہامش الحطاب ۴/ ۳۸۰۔

ابو الولید الباجی کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسی طریق سے حاکم تاجروں اور خریداروں کے مصالح ومفادات سے واقف ہو سکے گا اور تاجروں کو اتنا نفع ضرور دے گا کہ ان کی تجارت قائم رہ سکے، اور عام لوگوں پر بھی اس کا زیادہ بوجھ نہ پڑے [۱]۔

کسی عالم کے نزدیک حاکم کے لئے یہ کہنا جائز نہیں کہ تم اتنی ہی قیمت پر فروخت کرو، خواہ تمہیں نفع ہو یا نقصان، یہ دیکھے بغیر کہ خود تاجروں نے کتنی قیمت پر خریدا ہے، اسی طرح ان سے یہ نہ کہے کہ اسی قیمت میں بیچو جتنے میں تم نے خریدا ہے [۲]۔

دائرۂ تسعیر میں داخل اشیاء:

۱۸- دائرۂ تسعیر میں مذکورہ اصول کے مطابق کیا چیزیں داخل ہیں؟ ان کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنفیہ میں قہستانی کی رائے یہ ہے کہ تسعیر دو قسم کی غذائی اجناس یعنی انسانوں اور جانوروں کی غذائی اشیاء وغیرہ میں جاری ہوسکتی ہے، غلہ اور جانوروں کے چارہ کی تخصیص نہیں ہے [۳]۔

جبکہ ابن عابدین ان دونوں غذائی اجناس کے علاوہ دیگر اشیاء مثلاً گوشت اور گھی وغیرہ میں مصالح عامہ کی رعایت کی بناپر تسعیر کو جائز قرار دیتے ہیں، اس خیال کی بنیاد حجر کے باب میں امام ابوحنیفہ کی علت ضرر اور امام ابو یوسف کے فلسفۂ احتکار پر ہے۔

یہاں حنفیہ کا ایک اور قول بھی ہے جس کی صراحت عتابی اور حسامی وغیرہ نے کی ہے، وہ یہ ہے کہ تسعیر صرف مذکورہ دونوں غذائی

(۱) المنتقی ۵/ ۱۹۔
(۲) الطرق الحکمیہ رص ۲۵۵۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، ۲۵۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۱، ۴۱۲، أسنی المطالب ۲/ ۳۸۔

اجناس ہی میں ہوسکتی ہے [1]۔

ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، انہوں نے بھی تسعیر کو غلہ تک محدود نہیں رکھا ہے، بلکہ انہوں نے اس کو بطور مثال ذکر کیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

ابن القیم بھی اس باب میں ابن تیمیہ کے نقش قدم پر ہیں، انہوں نے بھی تسعیر کے دائرے کو ہر ایسی چیز کے لئے عام کردیا ہے جس کی خرید فروخت صحیح طور پر اور مناسب قیمت پر نہ کی جارہی ہو۔

شیخ تقی الدین نے بازار والوں کو مناسب قیمت خرید فروخت کا پابند بنانے کو ضروری قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حق الٰہی کی بنا پر یہی مصلحت عامہ ہے، اور انسانی مصالح کی تکمیل بھی اسی طور پر ممکن ہے، جیسا کہ جہاد ہے، پھر صاحب ''مطالب اولی النہی'' کہتے ہیں کہ ان اشیاء کے لئے پابندی بہتر ہے جن کی قیمتیں لوگوں کو معلوم ہوں اور ان میں کوئی خاص فرق نہ واقع ہوتا ہو، مثلاً وزن کی جانے والی چیزیں وغیرہ [2]۔

اسی طرح مالکیہ کے یہاں بھی دو اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ تسعیر صرف کیلی اور وزنی چیزوں ہی میں جاری ہوگی، خواہ وہ غلہ ہو یا کوئی اور چیز، اور جو اشیاء کیلی یا وزنی نہ ہوں ان میں تسعیر ناممکن ہے، کیونکہ ان میں باہم مماثلت نہیں پائی جاتی، یہ ابن حبیب کا قول ہے، اور ابو الولید الباجی کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کیلی یا وزنی چیزیں برابر ہوں، اگر دونوں مختلف صفات کی ہوں تو اعلیٰ سامان والے کو اس کا پابند نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنی چیز ادنیٰ سامان کی قیمت کے برابر فروخت کرے، اس لئے کہ قیمت میں مقدار کی طرح عمدگی کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۵۷، الدر المنتقی ۲/ ۵۴۸۔

(۲) الحسبۃ فی الاسلام ۱۷، الطرق الحکمیہ رص ۲۴۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۶۲۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ تسعیر صرف کھانے کی چیزوں میں ہوگی، یہ ابن عرفہ کا قول ہے [1]۔

دائرۂ تسعیر میں داخل افراد:

۱۹-تسعیر بازار والوں پر کی جائے گی۔

اور جن لوگوں پر تسعیر نہیں کی جاسکتی ہے وہ درج ذیل ہیں:

اول: باہر سے مال لانے والے لوگ:

۲۰-حنفیہ، حنابلہ اور اکثر مالکیہ کا مذہب، نیز شافعیہ کا بھی ایک قول یہ ہے کہ باہر سے مال لانے والے تاجر پر تسعیر نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ لوگوں کی ہلاکت کا خطرہ پیدا ہوجائے، تو اس صورت میں باہر سے مال لانے والے تاجر کو اس کی مرضی کے خلاف غلہ بیچنے کا پابند کیا جائے گا، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، القاسم بن محمد اور سالم بن عبد اللہ سے بھی باہر سے لانے والے پر تسعیر کا عدم جواز منقول ہے۔

مالکیہ میں ابن حبیب کا قول یہ ہے کہ گیہوں اور جو کے سوا دیگر اشیاء میں اس پر تسعیر ہوگی، البتہ ان دونوں چیزوں کو درآمد کرنے والا جیسے چاہے فروخت کرسکتا ہے [2]۔

اسی طرح تیل، گھی، گوشت، سبزی اور میوہ جات وغیرہ جن کو بازار والے باہر سے درآمد کرنے والوں سے خریدتے ہیں، ان کے درآمد کرنے والے کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر بازار والوں میں کوئی ایک قیمت رائج ہوچکی ہو تو درآمد کنندگان سے کہا جائے گا کہ یا تو اسی رائج قیمت پر فروخت کردو یا مارکیٹ چھوڑ دو [3]۔

(۱) المنتقی للباجی ۵/ ۱۸، ۱۹، الطرق الحکمیہ رص ۲۵۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، المنتقی ۵/ ۱۸، الطرق الحکمیہ رص ۲۵۴، ۲۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰، المعیار المعرب ۵/ ۸۴ طبع دار الغرب الاسلامی۔

(۳) المنتقی ۵/ ۱۹۔

دوم: ذخیرہ اندوزی کرنے والا شخص:

۲۱- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی کرنے والے پر تسعیر کرنے کے بجائے اس کو اپنا مال بازار لانے کا حکم دیا جائے گا، اور اس سے کہا جائے گا کہ اپنے گھر والوں کے لئے ایک سال کے خرچ کے بقدر نکال کر بقیہ مال جتنی قیمت میں چاہے فروخت کرے، اس کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ تاجر ہو یا اپنے لئے کاشت کرنے والا (۱)۔

امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ ذخیرہ اندوزی کرنے والے کو ذخیرہ کا مال بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، مگر اس کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، بلکہ کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرے لوگ بیچ رہے ہیں تم بھی بیچو، اور زیادہ سے زیادہ اس حد تک نفع لو جس کی اس طرح کے مال میں گنجائش ہو، اس سے زیادہ نفع لینے کی اس کو اجازت نہیں دی جائے گی (۲)۔

سوم: وہ شخص جو بغیر دوکان کے تجارت کرتا ہو:

۲۲- صاحب "التیسیر" کہتے ہیں کہ جس کے پاس اپنا مال فروخت کرنے کے لئے کوئی دکان یا کوئی خاص جگہ نہ ہو جہاں ہر خاص وعام پہنچ سکے، اس کو بھی کنٹرول ریٹ کا پابند نہیں کیا جائے گا، اسی طرح میوہ جات اور ذبیحے کے تاجروں اور دیگر اہل پیشہ اور صنعت کاروں اور تجارت میں ذریعہ بننے والوں مثلاً قلی، دلال، اور ایجنٹ وغیرہ کو بھی کسی ایک شرح کا پابند نہیں کیا جائے گا، البتہ حاکم کو چاہئے کہ ہر صنعت سے متعلق ایک معتبر، قابل اعتماد، صنعت کے تمام پہلوؤں سے واقف اور اچھے برے سے باخبر ضمانت دار مقرر کرے، تاکہ اس جماعت کے بنیادی معاملات کی حفاظت کا کام بھی ہو، مارکیٹ میں جاری شرح کا لحاظ بھی قائم رہے، اور عرف وعادت والی چیزوں میں معروف حد سے خروج پر بھی بندش رہے (۱)۔

حاکم کا اکثر تاجروں کا لحاظ کرکے نرخ کی کمی بیشی کے بارے میں فیصلہ کرنا:

۲۳- باجی کہتے ہیں کہ جو شخص مناسب قیمت سے کم مال دے اس کو اس قیمت کا پابند کیا جائے گا جو زیادہ تر تاجروں کے یہاں رائج ہو، اگر اکا دکا یا بہت تھوڑے لوگ مناسب قیمت سے کم مال دے رہے ہوں تو ان کو حکم دیا جائے گا کہ عام قیمت کے مطابق سامان دیں ورنہ تجارت چھوڑ دیں اور اگر اکا دکا یا بہت تھوڑے لوگ مناسب دام سے زائد مال دے رہے ہوں تو عام تاجروں کو اس قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، اور نہ ان کو اس کی بنا پر کاروبار سے الگ ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ جو دام سے زائد مال دے رہا ہے، وہ متفقہ بھاؤ نہیں ہے، اور نہ اس پر اشیاء تجارت کا مدار ہے، اس باب میں صرف جمہور اور عام لوگوں کے حالات کی رعایت کی جائے گی (۲)۔

کنٹرول ریٹ کی خلاف ورزی:

الف- تسعیر کی مخالفت کی صورت میں عقد کا حکم:

۲۴- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول اصح یہ ہے کہ جو شخص تسعیر کی مخالفت کرتے ہوئے عقد بیع کرے تو اس کی بیع درست ہوگی، اس لئے کہ کسی شخص کو اپنی مملوکہ چیز کسی معین قیمت پر فروخت کرنے کا پابند بنانا مشروع نہیں ہے، لیکن اگر امام کوئی قیمت مقرر کردے، اور تاجر کو اندیشہ ہو کہ مقررہ قیمت سے کم مال دینے پر

(۱) الزیلعی ۶/ ۲۸، المنتقی للباجی ۵/ ۱۷۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۶۱، الہدایہ ۴/ ۹۳۔

(۱) کتاب التیسیر فی احکام التسعیر رص ۵۵، ۵۶۔

(۲) المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۷۔

اس کو امام سزا دے سکتا ہے تو ایسی صورت میں حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ خریدار کے لئے امام کی مقرر کردہ قیمت کے مطابق مال لینا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ "مکرہ" کے درجے میں ہے، البتہ خریدار کو بائع سے یہ کہ دینا چاہئے کہ جتنی قیمت پر چاہو مجھے یہ سامان دے دو، اس طرح کہنے سے بیع درست ہوجائے گی (۱)۔

تسعیر کی مخالفت کے باوجود بیع کی صحت کا حکم مالکیہ کے کلام سے بھی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص قیمت میں کمی یا بیشی کرے گا اس کو لوگوں کی عام قیمتوں کے مطابق بیچنے کا حکم دیا جائے گا، ورنہ بازار سے نکال دیا جائے گا (۲)۔

قول اصح کے مقابلے میں شافعیہ کا ایک دوسرا قول بیع کے بطلان کا ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک اگر خریدار تسعیر کی خلاف ورزی کرنے والے تاجر کو دھمکی دے تو بیع باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں مصلحت کی بنا پر بائع مجبور اور پابند ہوجائے گا، نیز دھمکانا اور ڈرانا اکراہ ہے (۳)۔

ب-خلاف ورزی کرنے والے کی سزا:

۲۵-حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مقررہ قیمتوں کی خلاف ورزی کرنے والے کو امام سزا دے سکتا ہے، اس لئے کہ یہ امام کی کھلی مخالفت ہے، امام ابوحنیفہ سے پوچھا گیا کہ محتسب (شعبہ احتساب کا ذمہ دار) اگر سامانوں کی قیمتیں مقرر کردے اور بازار کا کوئی تاجر اس سے تجاوز کرکے زیادہ قیمت پر اپنا سامان بیچے تو کیا اس کو اس بنیاد پر سزا دینے کا حق ہے؟

امام صاحب نے جواب دیا کہ اگر بازاری تاجر مخالفت کرے اور مقررہ قیمت سے زائد پر اپنا سامان فروخت کرے تو نگراں اس کو سزا دے سکتا ہے (۱)۔

رہا یہ کہ سزا کی مقدار اور کیفیت کیا ہوگی؟ تو یہ امام یا اس کے نائب کی صوابدید پر ہے، قید، ضرب، مالی جرمانہ یا مارکیٹ سے اخراج وغیرہ کوئی بھی سزا دی جاسکتی ہے (۲)۔

مگر یہ سب ان حالات کے لئے ہے جن میں تسعیر درست ہے، لیکن جن لوگوں کی رائے میں تسعیر درست نہیں ہے ان کے نزدیک تسعیر کی خلاف ورزی کرنے والے کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی (۳)۔

تسلّم

دیکھئے: "تسلیم"۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، الاختیار ۴/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، الہدایہ ۴/ ۹۳، اسنی المطالب ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۷۳ طبع مصطفی البابی، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۱، ۴۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰۔

(۳) اسنی المطالب ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۱۸۷ طبع عالم الکتب۔

(۱) الفتاوی الانقرویہ ۱/ ۲۱۴ طبع آستانہ، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰، اسنی المطالب ۲/ ۳۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۱، ۴۱۲، القلیوبی ۲/ ۱۸۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰۔

(۳) مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۱۸۷۔

تسلیف

تعریف:

۱- لغت میں تسلیف کا ایک معنی ہے: آگے بڑھانا، آگے کرنا، پیشگی دینا، یہ "سلّف" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "سلّفت إليه" (میں نے اس کو پیشگی رقم دی)، تسلّف منه كذا، اس نے اس سے اتنی رقم پیشگی لی، "استسلف" اس نے قرض لیا یا پیشگی لی، "سلَف" کے معنی قرض اور سلم کے ہیں [1]۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم" [2] (جو شخص بیع سلم کرنا چاہے اس کو چاہئے کہ معلوم کیل اور معلوم وزن کے ساتھ وقت معلوم تک معاملہ کرے)۔

معاملات میں "سلف" کہتے ہیں: اس قرض کو جس سے قرض دینے والے کو سوائے اجر وشکر کے کوئی نفع حاصل نہ ہو، اور قرض لینے والے پر صرف اسی قدر لوٹانا واجب ہو جتنا اس نے لیا ہے۔

"سلف" ایک قسم کی بیع ہے، جس میں قیمت پیشگی ادا کردی جاتی ہے، اور سامان پر قبضہ مقررہ اوصاف کی وضاحت کے ساتھ وقت معین تک کے لئے مؤخر کردیا جاتا ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی مذکورہ بالا لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، اس لئے کہ کتابوں میں مذکور ہے کہ سلف یا سلم اس بیع کو کہتے ہیں جس میں مقررہ مبیع ذمہ میں واجب ہوتی ہے، راس المال پیشگی ادا کردیا جاتا ہے، اور مبیع وقت مقررہ پر بعد میں ادا کی جاتی ہے [1]۔

اجمالی حکم:

۲- سلف کا جواز کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے، کتاب اللہ سے اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ" [2] (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ وقت مقررہ کے لئے ذمہ میں واجب عقد سلف کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے، اور اس کی اجازت دی ہے، پھر مذکورہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی [3]۔

سلف بمعنی سلم کا ثبوت سنت رسول اور اجماع سے بھی ہے، حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں: "أن رسول الله ﷺ، قدم المدينة، وهم يسلفون في الثمار، السنة، والسنتين، والثلاث، فقال: من أسلف في شيء فليسلف في كيل

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، الصحاح، محیط المحیط، معجم متن اللغہ مادۂ "سلف"۔

(۲) حدیث: "من أسلف فليسلف......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵، المبدع فی شرح المقنع ۴/ ۱۷۷، المبسوط ۱۲/ ۱۲۴، فتح القدیر ۵/ ۳۲۳۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۸۲۔

(۳) اثر حضرت ابن عباسؓ "أشهد أن السلف المضمون" کی روایت حاکم (۲/ ۲۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے امام شافعی طبرانی اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۴۴)۔

معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم"[1] (رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو وہاں لوگ پھلوں میں سال، دو سال، تین سال کے لئے سلم کرتے تھے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو سلم کرے اسے چاہئے کہ کیل، وزن اور وقت کی تعیین ووضاحت کے ساتھ سلم کرے)۔

اجماع کے بارے میں ابن المنذر کا بیان ہے کہ ہمارے علم کے مطابق اہل علم کا اجماع ہے کہ سلم جائز ہے، دوسرے اس لئے کہ مبیع عقد کا ایک حصہ ہے، اس لئے ثمن کی طرح اس کا ذمہ میں ثابت ہونا جائز ہے، نیز اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس طرح کے عقد کی ضرورت ہے، کیونکہ کھیتوں اور باغات کے مالکان اور اہل تجارت کو مال تیار ہونے سے قبل اپنی ذات کے لئے یا کاشت اور تجارت کے لئے اخراجات کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے ان کی ضرورت کی تکمیل کے لئے سلم کو جائز قرار دیا گیا۔

بیع معدوم کے عدم جواز کے قاعدے سے عقد سلم کا استثناء لوگوں کی سہولت اور آسانی کے لئے کیا گیا ہے[2]۔

تفصیل "سلم" کی اصطلاح کے تحت دیکھی جائے۔

۳- سلف بمعنی قرض بھی کتاب اللہ سے ثابت ہے، جیسا کہ ماقبل میں آیت مداینت میں آیا ہے اور سنت سے بھی ثابت ہے، حضرت ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أقرض مرتین کان له مثل أجر أحدهما لو تصدق به"[3] (جو شخص دو بار قرض دے اس کو ان دونوں میں ایک کے صدقہ کرنے کا ثواب ملے گا اگر وہ صدقہ کرتا)۔

قرض کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ ایک مندوب عبادت ہے جو قرض لینے والے کے لئے مباح ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من نفس عن مؤمن کربة من کرب الدنیا نفس الله عنه کربة من کرب یوم القیامة، ومن یسر علی معسر یسر الله علیه في الدنیا والآخرة..... والله في عون العبد ماکان العبد في عون أخیه"[1] (جو کسی مؤمن کو دنیا کی کسی مصیبت سے نجات دلائے، اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن کی مصیبتوں سے نجات دے گا، اور جو کسی تنگدست کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کے ساتھ آسانی کا معاملہ فرمائے گا..... اور اللہ تعالیٰ بندہ کی مدد میں اس وقت تک رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہتا ہے)۔

تفصیل کا محل "قرض" کی اصطلاح ہے۔

---

(۱) حدیث: "لما قدم المدینة وهم یسلفون....." کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۲۴ طبع السعادۃ مصر، فتح القدیر ۶/ ۲۰۴، ۲۰۶ طبع بیروت لبنان، ردالمحتار ۴/ ۲۰۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲ طبع بیروت لبنان، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵ طبع ریاض، المبدع فی شرح المقنع ۴/ ۷۷ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) حدیث: "من أقرض مرتین....." کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن = ۲۸۱/ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۱) الدر المختار ۴/ ۱۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۴۶، ۳۴۸ طبع ریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۷، المہذب ۱/ ۳۰۹، ۳۱۰۔

حدیث حضرت ابوہریرہؓ "من نفس عن مؤمن کربة....." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے مرفوعا کی ہے۔

تسلیم

تعریف:

۱-لغت میں "تسلیم" کا ایک معنی پہنچانا اور حوالہ کرنا ہے، "سلم الودیعة لصاحبها" یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص امانت صاحب امانت کے حوالہ کردے اور صاحب امانت اس کو لے لے، "أسلم إليه الشيء" اس نے وہ چیز اس کو دی، اسی سے "سلم" ہے، "تسلم الشيء" کے معنی ہیں: شئی پر قبضہ کرنا اور حاصل کرنا، "سلّمت إليه الشيء فتسلمه" میں نے وہ چیز اس کو دی تو اس نے لے لی، "سلّم الشيء لفلان" یعنی اس شئی کو اس کے لئے خالص کردیا، "سلّمه إليه" اس نے وہ چیز اس کو دی، "سلّم الأجير نفسه للمستأجر" اجیر نے اپنے آپ کو مستاجر کے حوالہ کردیا "التسليم" کے معنی ہیں: فیصلہ پر بالکل راضی ہونا اور سرتسلیم خم کرنا۔

"التسليم" کے ایک معنی "سلام کرنے" کے بھی ہیں، "سلم المصلي" یعنی نمازی اپنی نماز سے "السلام علیکم" کہتا ہوا نکلا، "سلم على القوم" ان کو سلامتی کی دعا دی، "سلّم" یعنی دعا و تعظیم کے الفاظ کہے اور سلم عليه" یعنی اس نے اس کو "سلام علیک" کہا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی "تسلیم" کے وہی معانی ہیں جو مذکور ہوئے۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المحیط، معجم متن اللغۃ الصحاح مادۃ: "سلم"۔

شرعی حکم:

"تسلیم" کی مختلف قسموں کے جداگانہ احکام ہیں[1]۔

الف-تسلیم بمعنی سلام:

۲-سلام سے آغاز کرنا سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "أفشوا السلام بينكم"[2] (سلام کو آپس میں عام کرو)، سلام میں صیغۂ جمع کی رعایت کرنا مستحب ہے، چاہے جس کو سلام کیا گیا ہو ایک ہی ہو، اس لئے کہ اس سلسلے میں نص اسی طرح وارد ہوئی ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کے ساتھ ملائکہ کا بھی قصد کیا جاتا ہے[3]۔

جس کو سلام کیا گیا اگر وہ تنہا ہو تو جواب دینا اس پر واجب ہے، اور اگر جماعت ہو تو جواب دینا ان کے حق میں فرض کفایہ ہے، یعنی اگر ان میں سے کوئی ایک شخص بھی جواب دے دے تو باقی لوگوں کی ذمہ داری بھی ساقط ہوجائے گی، اور اگر سب لوگ جواب دیں تو سب فرض کے ادا کرنے والے قرار پائیں گے، خواہ ایک ساتھ جواب دیں یا آگے پیچھے اور اگر کوئی جواب نہ دے تو سب گنہگار ہوں گے، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے: "حق المسلم على المسلم خمس: ردالسلام....."[4] (مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں: سلام کا جواب دینا......)۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۶۹، ۳، ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۸۳، ۱۸۸، کشاف القناع ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳۔

(۲) حدیث: "أفشوا السلام بينكم" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الأذکار ص ۲۱۸، الجمل ۵/ ۱۸۳۔

(۴) حدیث: "حق المسلم على المسلم خمس رد السلام....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

سلام کے آغاز میں کم از کم اتنی آواز بلند کرنا شرط ہے کہ سامنے کا شخص سلام سن لے، اور جواب کے لئے ضروری ہے کہ وہ سلام سے متصل ہو اور جواب میں سلام میں کہے گئے الفاظ سے بڑھا کر کہنا افضل ہے۔ ملاقات اور واپسی کے وقت سلام کرنا مسنون ہے[1]، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "إن أولی الناس بالله من بدأهم بالسلام"[2] (اللہ کے نزدیک سب سے بہتر شخص وہ ہے جو لوگوں کو سلام کرنے میں پہل کرے)، نیز ارشاد نبوی ہے: "إذا لقي أحدكم أخاه فليسلم عليه، فإن حالت بينهما شجرة أو جدار أو حجر ثم لقيه فليسلم عليه"[3] (جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی سے ملے تو سلام کرے، پھر اگر دونوں کے درمیان کوئی درخت یا دیوار یا پتھر حائل ہوجائے پھر ملاقات ہو تو سلام کرے) (دیکھئے: "سلام" اور "تحیۃ" کی اصطلاحات)۔

ب- نماز سے نکلنے کے لئے سلام کرنا:

۳- نماز سے نکلنے کے لئے حالت قعود میں پہلا سلام مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض ہے، حنابلہ نے دوسرے سلام کو بھی فرض کہا ہے، سوائے جنازہ اور نفل نمازوں کے، اس لئے کہ جلسہ اخیرہ جس میں نمازی سلام پھیرتا ہے اس کا آخری جزء بھی فرض ہے۔

"السلام علیکم" عربی میں بولنا ضروری ہے، جس میں "السلام" پہلے ہو اور "علیکم" بعد میں، مگر یہ حکم عربی پر قادر شخص کے لئے ہے، محض خروج کی نیت کافی نہیں ہے، اور نہ کسی دوسری زبان میں اس کا مترادف لفظ کافی ہے، البتہ عربی سے عاجز شخص کے لئے خروج کی نیت ضروری ہے، اور اگر کسی عجمی زبان میں اس کا مترادف لفظ بول دے تو قول اظہر کے مطابق درست ہے، جیسا کہ عربی پر قادر شخص بھی عجمی زبان میں دعا کرسکتا ہے، لفظ السلام کا معرف باللام ہونا افضل ہے[1]، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے: "تحريمها التكبير وتحليلها التسليم"[2] (نماز کا تحریمہ تکبیر ہے، اور اس کی تحلیل تسلیم ہے)۔ اس میں "تحليلها التسليم" کا مطلب ہے کہ نماز سے نکلنے کا واحد راستہ "تسلیم" ہے، اور یہ حدیث بھی ہے: "أن النبي ﷺ كان يسلم من صلاته عن يمينه: السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيمن، وعن يساره: السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيسر"[3] (نبی کریم ﷺ نماز سے نکلنے کے لئے دائیں جانب سلام میں فرماتے تھے: "السلام عليكم ورحمة الله" یہاں تک کہ دائیں رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی، اور بائیں جانب کے سلام میں فرماتے: "السلام عليكم ورحمة الله" یہاں تک کہ

---

(۱) فتح القدیر ۵/۲۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار صادر، رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۳/۳۲۸ طبع دار الفکر، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/۱۸۴، ۱۸۸، کشاف القناع ۴/۱۵۲، ۱۵۴۔

(۲) حدیث: "إن أولی الناس بالله......" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو امامہؓ سے کی ہے ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات (۵/۳۲۷ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "إذا لقي أحدكم......" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۵/۳۱۸ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/۳۱۵، ۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/۱۷۷، ۱۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الباجوری ۱/۱۶۳، ۱۶۴ طبع الحلبی مصر، کشاف القناع ۱/۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۵۱، ۵۵۸۔

(۲) حدیث: "تحريمها التكبير......" کی روایت ترمذی (۱/۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے ابن حجر نے اس کو صحیح کہا ہے (الفتح ۲/۳۲۲ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث: "كان يسلم من صلاته عن يمينه يقول......" کی روایت نسائی (۳/۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

آپ ﷺ کے بائیں رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی)۔

نیز حضرت عامر بن سعد اپنے والد کے حوالے سے ایک حدیث بیان کرتے ہیں: ''كنت أرى النبي ﷺ يسلم عن يمينه وعن يساره حتى أرى بياض خده''(1) (میں دیکھتا تھا کہ نبی کریم ﷺ دائیں جانب اور بائیں جانب سلام پھیرتے تھے، یہاں تک کہ میں آپ ﷺ کے رخسار کی سفیدی دیکھ لیتا تھا)۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ دائمی معمول تھا، اس میں کبھی خلل نہیں آتا تھا، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي"(2) (نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)۔

صحت سلام کے لئے شافعیہ کے نزدیک کم از کم ایک بار اور حنابلہ کے نزدیک کم از کم دوبار السلام علیکم کہنا ضروری ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے، اور مکمل صورت یہ ہے کہ دائیں اور بائیں دونوں طرف ''السلام علیکم ورحمۃ اللہ'' کہا جائے، پہلے سلام میں دائیں طرف التفات اس قدر ہو کہ پیچھے سے دایاں رخسار نظر آجائے، اور دوسرے سلام میں بائیں طرف التفات اتنا ہو کہ بایاں رخسار نظر آجائے، سلام میں دائیں اور بائیں جو لوگ ہیں اور جو ملائکہ اور نیک جن ہیں ان سب کی نیت کی جائے۔

امام ان سب کے علاوہ اپنے مقتدیوں کی بھی نیت کرے گا، اور مقتدی اپنے سلام میں امام اور دیگر سلام کرنے والے نمازیوں کے جواب کی نیت کریں گے، اس طرح شافعیہ کے نزدیک دائیں طرف

(1) حدیث سعدؓ: "كنت أرى النبي ﷺ......" کی روایت مسلم (409/1 طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(2) المغنی لابن قدامہ 1/ 558، 559، مراقی الفلاح ص 149، 150۔

حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (الفتح 111/2 طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث سے کی ہے۔

کے مقتدی امام کی نیت دوسرے سلام میں اور بائیں طرف کے مقتدی امام کی نیت پہلے سلام میں کریں گے(1)، اس لئے کہ سمرہ بن جندبؓ فرماتے ہیں: ''وأمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام، وأن نتحاب، وأن يسلم بعضنا على بعض''(2) (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں امام کے سلام کا جواب دینے، باہم ایک دوسرے سے محبت کرنے اور ایک دوسرے کو سلام کرنے کا حکم فرمایا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز سے باہر آنے کے لئے لفظ ''السلام'' فرض نہیں، بلکہ واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جب حضرت ابن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد"(3) (جب تم یہ کہہ لو گے تو تم اپنی نماز پوری کرلو گے، پھر اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ، اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو)، آپ ﷺ نے نماز سے نکلنے کے لئے ''سلام'' کا حکم نہیں فرمایا، نیز حنفیہ کے نزدیک نماز کے آخر میں تشہد کے بقدر بیٹھنا فرض ہے(4)، کیونکہ روایت میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا أحدث – يعني الرجل – وقد جلس في آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته"(5) (جب مرد کو حدث لاحق

(1) مغنی المحتاج 1/ 178۔

(2) حدیث سمرہ بن جندبؓ: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام......" کی روایت ابوداؤد (609/1 تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے (میزان الاعتدال للذہبی 2/ 128 طبع الحلبی)۔

(3) حدیث: "إذا قلت هذا فقد......" کی روایت ابوداؤد (1/ 593 تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(4) رد المحتار علی الدر المختار 1/ 313، 352، 356، 5/ 467، البدائع 1/ 113، 163 طبع اول، فتح القدیر 1/ 275، 280، تبیین الحقائق 1/ 104، 106، 124، 126 طبع دار المعرفہ۔

(5) حدیث: "إذا أحدث – يعني الرجل – وقد جلس......" کی روایت ترمذی (2/ 261 طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند

ہوجائے، اور وہ اپنی نماز کے آخر میں سلام سے قبل قعود کے حال میں ہوتو اس کی نماز جائز ہوجائے گی)، حنفیہ کے نزدیک واجب دو سلام ہیں: دائیں طرف اور بائیں طرف، دونوں جانب کہے: "السلام علیکم و رحمة الله"، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه حتى يبدو بياض خده وعن يساره حتى يبدو بياض خده"[1] (نبی کریم ﷺ دائیں طرف سلام پھیرتے تھے یہاں تک کہ آپ کے رخسار کی سفیدی نظر آتی تھی اور بائیں طرف سلام پھیرتے تھے یہاں تک کہ آپ کے رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی)۔ پہلے سلام میں دائیں طرف کے مردوں، عورتوں اور کراماً کاتبین فرشتوں کی نیت ہونی چاہئے اور اسی طرح دوسرے سلام میں بھی۔

حنفیہ کے نزدیک کم ازکم دوبار "السلام" کہنا ضروری ہے، "علیکم" کہنا ضروری نہیں، البتہ کامل ومسنون طریقہ یہ ہے کہ دوبار کہے: "السلام علیکم و رحمة الله"، حنفیہ کے نزدیک نماز پہلا "السلام" کہتے ہی پوری ہوجاتی ہے۔

تفصیل "صلاۃ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج - تسلیم یعنی قبضہ دینا:

۴ - تسلیم یا قبض کے معنی حنفیہ کے نزدیک تخلیہ یا تخلی کے ہیں، یعنی بائع مبیع اور مشتری کے درمیان تمام رکاوٹیں دور کرکے "مبیع" کو فارغ کردے بایں طور کہ مشتری اس پر بلا کسی نزاع و اختلاف کے تصرف کرسکے، یہ بات تخلیہ سے حاصل ہوجاتی ہے، اس صورت میں تاجر مبیع کو حوالہ کرنے والا اور خریدار اس پر قبضہ پانے والا ہوگا۔ اس طرح تخلیہ تاجر کی جانب سے سپرد کرنے کا نام ہے تو تخلی خریدار کی جانب سے قبضہ کا۔

یہی معاملہ تاجر کو ثمن حوالہ کرنے کے باب میں بھی ہے، اس لئے کہ تسلیم (سپردگی) واجب ہے، اور جس کے ذمہ کوئی چیز واجب ہے اس کے لئے ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کی تکمیل بھی ضروری ہے، اور اس کے بس میں یہی ہے کہ تخلیہ کردے اور تمام رکاوٹیں دور کردے[1]۔

تخلیہ کے بعد قبضہ پورا ہوجائے گا اور وہ یہ ہے کہ خریدار کو خرید کردہ سامان پر قبضہ کرنے کی پوری قدرت ہو، کوئی رکاوٹ موجود نہ ہو، مثلاً علاحدہ اور کسی کی شرکت سے بالکلیہ پاک ہو اور کوئی حائل موجود نہ ہو، سامان تاجر کے پاس موجود ہو اور اس کی طرف سے اس پر قبضہ کرنے کی اجازت ہو[2]۔

اس طرح تمام فقہاء کے نزدیک عقار یعنی زمین جائداد، عمارت، باغات وغیرہ، تو ان کا قبضہ تخلیہ سے حاصل ہوجائے گا، اس طور پر کہ خریدار کو بلا رکاوٹ اس چیز میں تصرف کرنے کا اختیار دے دیا جائے، اور اگر اس کی چابی وغیرہ ہوتو اس کے حوالہ کردی جائے، جبکہ اس میں تاجر کی کوئی چیز موجود نہ ہو، یہ اس وقت ہے جبکہ جائداد کی خریداری رہائش کے لئے ہو، حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہی ہے، اور اشیاء منقولہ مثلاً سامان، چوپائے جانور وغیرہ کا قبضہ عام

= قوی نہیں ہے اور اس کی سند میں اضطراب ہے۔

(۱) حدیث: "كان يسلم عن يمينه حتى يبدو......" کی روایت نسائی (۳/ ۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اس کی سند صحیح ہے (الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۰ طبع المنیریہ)۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۴۔

(۲) حنفیہ کے قواعد کے مطابق مشتری اور مبیع کے درمیان تخلیہ قبضہ ہے اس لئے کہ اس کو قبضہ سمجھا جاتا ہے چاہے حقیقی قبضہ پورا نہ ہو، اسی لئے تخلیہ کے بعد اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو مشتری کا نقصان کہا جائے گا (الفوائد البہیہ فی القواعد الفقہیہ رص ۶۳، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴ طبع اول، رد المحتار ۴/ ۴۳ طبع بیروت لبنان)۔

حالات میں لوگوں میں جاری عرف کے مطابق ہوگا، مثلاً کپڑے پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنے پاس محفوظ کرلیا جائے، حیوان پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنی جگہ سے چلا کر لے جائے، موزون اور مکیل اگر وزن اور کیل سے فروخت ہوتے ہوں تو ان پر قبضہ یہ ہے کہ ان کو تول یا ناپ دیا جائے، مالکیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کو خریدار کے برتن میں ڈال دیا جائے حتی کہ اگر خریدار کے برتن میں ڈالنے سے قبل سامان ضائع ہوجائے تو فقہاء مالکیہ کے نزدیک ضمان تاجر پر واجب ہوگا(۱)۔

یہ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إذا بعت فكل، وإذا ابتعت فاكتل"**(۲) (جب بیچو تو ناپ کر دو، اور جب خریدو تو ناپ کرلو)، نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **"نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع وصاع المشتري"**(۳) (نبی کریم ﷺ نے غلہ کی بیع سے منع فرمایا جب تک کہ اس میں دونوں صاع جاری نہ ہوجائیں، تاجر کا صاع اور خریدار کا صاع)، اور اگر اندازے سے فروخت کیا گیا ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو منتقل کردیا جائے اور حنفیہ کے نزدیک اس کا قبضہ تخلیہ ہے(۴)، (دیکھئے: "قبضہ" کی اصطلاح)۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۹۰، ۹۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ المنار مصر۔

(۲) حدیث: "إذا بعت فكل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عثمانؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع الطعام حتى......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے عبد الحق الاشبیلی کہتے ہیں کہ اس کی سند قابل استدلال نہیں ہے (نصب الرایہ ۴/ ۳۵ طبع المجلس العلمی)۔

(۴) المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۲۰ طبع المنار مصر۔

عقود میں تسلیم کے تحت داخل صورتیں:

الف- بیع میں تسلیم:

۵- بیع میں تسلیم پائے جانے کے لئے مبیع اور ثمن دونوں کی تسلیم ضروری ہے، اس لئے کہ بیع کا مقصد اس کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا(۱)۔

تسلیم اولاً کس کے ذمہ واجب ہے؟ اس کا حکم بدلین (تاجر وخریدار دونوں کی طرف سے لئے دیئے جانے والی اشیاء) کی نوعیت پر موقوف ہے، وہ مندرجہ ذیل ہے: اگر عین کی بیع عین کے عوض کی گئی ہو (یعنی سامان کی خرید فروخت سامان کے عوض ہو، کسی طرف نقد روپیہ وپیسہ نہ ہو)، اور عاقدین میں اختلاف ہو کہ پہلے کون اپنا مال حوالہ کرے گا؟ تو ایسی صورت میں دونوں پر ایک ساتھ تسلیم واجب ہے، تاکہ عاقدین کے درمیان اس مساوات کا تحقق ہوسکے جو معاوضہ میں عادۃً مطلوب ہوتی ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی طرف سے پہل کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے دونوں کے درمیان ایک تیسرے عادل شخص کو مقرر کیا جائے گا جو دونوں سے سامان اپنے قبضہ میں لے کر ایک دوسرے کو اس کا مطلوبہ سامان حوالہ کرے گا۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ دین کی بیع دین (یعنی نقد کی بیع نقد) کے عوض کی گئی ہو جیسا کہ عقد صرف میں ہوتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہی ہے(۲)۔

اور اگر عین کی بیع دین (نقد) کے عوض ہو تو خریدار پر ثمن یعنی دین کی پہلے تسلیم واجب ہے، حنفیہ، اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ردالمحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۲، ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۶۴۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی، ۳/ ۱۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۰۔

قول ثانی یہی ہے [1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پہلے سامان فروخت کی تسلیم واجب ہے، تمام فقہاء نے اس سے دو چیزوں کا استثناء کیا ہے [2]:

اول: مسلم فیہ (یعنی بیع سلم کا سامان فروخت)، اس لئے کہ یہ دین مؤجل ہے۔

دوم: ثمن مؤجل، اگر ثمن نقد ہو یا سامان ہو اور معاملہ سامان کے عوض ہوا ہو تو جمہور کے نزدیک دونوں کے درمیان ایک عادل شخص مقرر کیا جائے گا، جو دونوں سے مال اپنے قبضے میں لے کر دونوں کے حوالے کرے گا، یہی ثوری کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول ہے، اس لئے کہ بیع کی بقا اور تکمیل سامان فروخت کی تسلیم سے متعلق ہے، اس لئے اس کو پہلے انجام دینا بہتر ہے، خصوصا اس لئے کہ حکم کا تعلق اسی کی ذات سے ہے، اور تاجر کے حق کا تعلق ذمہ سے ہے، اور عین سے متعلق حق کی ادائیگی زیادہ مقدم ہے، اس لئے کہ وہ مؤکد اور مستحکم ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں ایک ساتھ اپنی اپنی چیزیں حوالہ کریں گے [3]۔

ب-سودی معاملات میں معقود علیہ کی تسلیم:

۶-سودی معاملات میں طے شدہ مال کی ادائیگی حرام ہے، اس لئے کہ عقد ربا حرام ہے [4]۔

تفصیل ''ربا'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج-عقد سلم میں تسلیم:

۷-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ عقد سلم میں ثمن اگر ذمہ میں دین ہو، خواہ وہ عین (یعنی کوئی متعین سامان) ہو یا نقود تو مجلس عقد میں فریقین کی علاحدگی سے قبل ثمن کی ادائیگی ضروری ہے، چاہے مجلس کتنی ہی لمبی ہو، اگر دونوں ایک ساتھ اٹھ کر چلنے لگیں پھر کچھ دور چلنے کے بعد مسلم الیہ (بیع سلم کا فروخت کنندہ) نے رأس المال (بیع سلم کے ثمن) پر قبضہ کیا تو علاحدگی سے قبل اگر یہ عمل ہوا ہو تو معاملہ درست ہوگا، اسی طرح دونوں کے معاملہ کر لینے کے بعد رب السلم (بیع سلم کا خریدار) مجلس سے اٹھا، تاکہ گھر سے ثمن لاکر پیش کرے تو اگر اس کا جسم مسلم الیہ کی نظروں سے اوجھل نہیں ہوا تو معاملہ درست رہے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ مسلم فیہ (بیع سلم کا سامان خرید فروخت) ذمہ میں دین ہے، تو اگر خریدار رأس السلم (بیع سلم کے ثمن) کی ادائیگی کو مجلس عقد سے مؤخر کردے تو بعد کی ادائیگی ''مبادلة الدین بالدین'' کے ہم معنی ہو جائے گی، حالانکہ روایت ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ" [1] (رسول اللہ ﷺ نے ادھار کے عوض ادھار کی بیع سے منع فرمایا ہے)، اس کے علاوہ اس عقد کا نام سلم رکھنا ہی تسلیم کے شرط ہونے کی دلیل ہے، اس لئے کہ اس کا نام عقد سلم اور سلف ہے، اور ''سلم'' تسلیم کو بتاتا ہے، اور سلف تقدم کو،

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۳، ابن عابدین ۴/ ۴۲، ۴۳، المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۹۲، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۶۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۰۰، ۱۰۱، مغنی المحتاج ج ۲/ ۷۴، الدر المختار ۴/ ۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۰ طبع المنار مصر۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۱۴۷، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۷۰، الدر المختار ۴/ ۴۲۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۸۳، ابن عابدین ۴/ ۱۸۴، المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۰۹، ۱۱۲ طبع دار المعرفہ بیروت لبنان، فتح القدیر ۶/ ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات،

= الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۴ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱ طبع ریاض۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" کی روایت دارقطنی (۳/ ۷۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے امام شافعی نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص ۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ رأس المال کی ادائیگی پہلے ہوجانی چاہئے اور اس پر قبضہ ''مسلم فیہ'' پر قبضہ سے پیشتر ہونا چاہئے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ عقد سلم میں غرر ہے، یعنی مبیع وجود میں بھی آسکتی ہے اور ضیاع کا بھی اندیشہ ہے، اس لئے اس میں رأس المال کی تاخیر کا غرر شامل نہیں کیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں: قبضہ کے ہم معنی چیز قبضہ کے قائم مقام ہوگی، جیسے مسلم الیہ (بائع) کے پاس امانت یا مغصوبہ سامان ہو تو جب تک وہ چیز صاحب سلم کی ملک میں ہے وہ اس کو رأس المال بنا سکتا ہے، اس لئے کہ یہ قبضہ کے معنی میں ہے۔

شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ مجلس میں رأس المال پر حقیقی قبضہ ضروری ہے، اس لئے اس میں حوالہ مفید نہیں ہے، چاہے حوالہ قبول کرنے والے شخص سے مجلس ہی میں لے کر قبضہ کرلے، اس لئے کہ حوالہ قبول کرنے والے شخص نے جو کچھ دیا ہے وہ اپنی طرف سے نہیں دیا ہے، الا یہ کہ رب السلم (بیع سلم کا خریدار) اس پر قبضہ کرلے اور بطور خود مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کردے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رأس المال پر مکمل قبضہ شرط ہے، البتہ قبضہ میں تین دن یا اس سے کم تاخیر جائز ہے، اگرچہ عقد مشروط ہو، اور چاہے رأس المال عین کی صورت میں ہو یا دین ہو، اس لئے کہ سلم عقد معاوضہ ہے، رأس المال پر قبضہ کی تاخیر کی بنا پر سلم ہونے سے خارج نہ ہوگا، بلکہ یہ اسی طرح ہوگا جیسے کوئی رأس المال پر قبضہ کو مجلس کے اخیر حصے تک مؤخر کردے اور جو چیز کسی شئی کے قریب ہوتی ہے، اس کو اس شئی ہی کا حکم دیا جاتا ہے، اس پر ادھار کا حکم عائد نہیں ہوتا،

(۱) البدائع ۵/ ۲۰۲، ۲۰۳ طبع اول، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۰۸ طبع بیروت لبنان، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲، ۱۰۳، المہذب ۱/ ۳۰۴، ۳۰۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴ طبع ریاض، غایۃ المنتہی ۲/ ۷۹۔

البتہ اگر تاخیر کی مدت تین یوم سے متجاوز ہوجائے تو اگر تاخیر مشروط ہو تو عقد سلم بالاتفاق فاسد ہوگا، خواہ تاخیر بہت زیادہ ہو یعنی مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت آجائے، یا بہت زیادہ نہ ہو یعنی مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہو، اور اگر تاخیر بلا شرط ہو تو ''المدونۃ الکبری'' میں امام مالک کے دو اقوال ہیں: ایک فساد کا ہے، اور دوسرا عدم فساد کا، خواہ تاخیر زیادہ ہو یا کم، مگر قابل اعتماد قول یہ ہے کہ تین یوم سے زیادہ تاخیر کی صورت میں عقد فاسد ہوجائے گا، چاہے یہ زائد مدت بہت معمولی اور غیر مشروط ہی ہو[1] (دیکھئے: سلم کی اصطلاح)۔

د- مرہون (رہن رکھے گئے سامان) کا قبضہ:

۸ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن میں قبضہ شرط ہے، البتہ نوعیت شرط کی تحدید میں اختلاف ہے کہ کیا یہ شرط لزوم ہے یا شرط صحت؟

جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ قبضہ شرط صحت نہیں ہے، یہ بس شرط لزوم ہے، یعنی مرہون قبضہ کے بغیر تمام نہ ہوگا[2]، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ"[3] (سو رہن رکھنے کی چیزیں ہی جو قبضہ میں دے دی جائیں)، اللہ تعالی نے رہن کو قبضہ پر معلق کیا ہے، اس لئے قبضہ کے بغیر یہ مکمل نہیں ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ رہن کے تام ہونے کے لئے قبضہ یا اپنے

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶ طبع دار الفکر، المنتقی علی الموطا ۴/ ۳۰۰ طبع السعادۃ مصر، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار القلم بیروت لبنان۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۶/ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، المہذب ۱/ ۳۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۳۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۸۳۔

پاس جمع کرلیا ضروری ہے، اور یہ شرط تمام ہے شرط صحت یا شرط لزوم نہیں ہے، اس لئے اگر ایجاب وقبول کے ذریعہ کوئی شخص رہن کا معاملہ کرے تو عقد لازم ہوجائے گا، اور مرتہن (قرض دہندہ) کے مطالبہ کی صورت میں راہن (مقروض) کو قبضہ کرانے پر مجبور کیا جائے گا، اگر مرتہن مطالبہ نہ کرنے یا شئی مرہون راہن کے قبضے میں چھوڑ دینے پر راضی ہوجائے تو رہن باطل ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رہن کے مسئلے کو دیگر ان عقود مالیہ پر قیاس کیا ہے جو محض قول (ایجاب وقبول) سے لازم ہوجاتے ہیں [1]، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" [2] (عہدوں کو پورا کرو)، اور رہن بھی ایک عقد ہے، اس لئے اس کو پورا کرنا ضروری ہے (دیکھئے: "رہن" کی اصطلاح)۔

ھ-مرہون کی حوالگی:

۹- شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک مرتہن کو اپنے دین کی وصولی تک مال مرہون مسلسل اپنے قبضے میں روک کر رکھنے کا حق ہے، تاکہ مدیون اس کے دین کی ادائیگی پر مجبور ہو تاکہ اپنی ضرورت اور مرہون سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس کو واپس لے سکے، مرتہن کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ مدت دین مکمل ہوجانے کے بعد رہن کو اپنے قبضے میں رکھتے ہوئے راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، اور مرتہن پر لازم ہے کہ دین کی مدت ختم ہونے یا عقد رہن کے ختم ہونے پر شئی مرہون اس کے مالک کے حوالہ کردے۔

دین کے خاتمہ کے چند اسباب ہیں، مثلاً صاحب دین مدیون سے اپنا دین معاف کردے، یا ہبہ کردے، یا مدیون دین ادا کردے، یا

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۱، الشرح الصغیر ۳/ ۳۱۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۔

دین کے بدلے راہن سے کوئی سامان خرید لے یا راہن مرتہن کا معاملہ دوسرے کے حوالہ کردے۔

عقد رہن کا اختتام یا اس کی انتہاء بھی چند اسباب سے ہوتی ہے، مثلاً صاحب معاملہ معاف کردے یا ہبہ کردے، یا دین کی ادائیگی کردی جائے، وغیرہ یا راہن کو قاضی کے حکم سے بیع پر مجبور کیا جائے، یا اگر وہ انکار کردے تو قاضی خود اس کی بیع کردے [1]۔ تفصیل "رہن" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

شافعیہ قبضہ کے تسلسل کی شرط میں جمہور کے ہم خیال ہیں، البتہ ان کا کہنا یہ ہے کہ کبھی یہ شرط کسی مانع کی بنا پر ختم ہوسکتی ہے، مثلاً مرہون مصحف پاک ہو اور مرتہن کافر ہو وغیرہ [2]۔

مرہون کی حوالگی کی تکمیل کی صورت:

۱۰- راہن پہلے دین حوالہ کرے گا پھر مرتہن مرہون حوالہ کرے گا، اس لئے کہ مرتہن کا حق دین کی حوالگی کے بعد متعین ہوتا ہے جبکہ راہن کا حق مرہون کی حوالگی کے باب میں پہلے سے متعین ہے، اس لئے مذکورہ ترتیب کے مطابق حوالگی کا عمل انجام دیا جائے گا، تاکہ راہن ومرتہن کے درمیان مساوات قائم رہے، اگر راہن کچھ دین ادا کردے تب بھی مکمل مرہون بقیہ دین کے بالمقابل بدستور رہن رہے گا، اس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ پورا رہن پورے دین کی ضمانت ہے، اور وہ پورے حق کی بنا پر محبوس ہے، اور موجب رہن دین کی بنا پر جو حبس ہوتا ہے اس میں تجزی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ وہ دین کے ہر ہر جزء کے مقابلے میں محبوس ہے، اس کا

---

(۱) البدائع ۶/ ۱۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۳۔

کوئی جز و اس وقت تک خارج نہیں ہوسکتا جب تک کہ مکمل دین کی ادائیگی نہ ہوجائے، خواہ رہن کی تقسیم ممکن ہو یا نہ ہو[۱]، (دیکھئے: ''رہن'' کی اصطلاح)۔

و- بیع کے وقت مرہون کی قیمت کی سپردگی:

۱۱ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرہون مرتہن کے قبضے میں جانے کے باوجود مسلسل راہن کی ملک میں رہے گا، جیسا کہ سنت سے رہنمائی ملتی ہے، ارشاد نبوی ہے: ''لا یغلق الرھن من صاحبہ''[۲] (رہن سے صاحب رہن کو محروم نہیں کیا جائے گا) لیکن سامان رہن کے ساتھ مرتہن کا دین متعلق ہے، اس لئے مرتہن کو تا ادائیگی دین بطور ضمانت مرہون کو اپنے پاس رکھنے کا حق ہے، اور راہن کے لئے رہن میں مرتہن کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہے تو قبضہ کی حد تک راہن کے بارے میں یہ سمجھا جائے کہ وہ اپنے حق قبضہ سے دستبردار ہوچکا ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ راہن کے لئے مرتہن کی اجازت سے رہن کو فروخت کرنا جائز ہے، اجازت کے بعد یہ بیع اختیاری کہلائے گی، اور اس صورت میں دیگر قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن کو اس سامان کی قیمت کے لینے کا زیادہ حق ہے، یہاں تک کہ اس کا حق وصول ہوجائے، خواہ مرتہن زندہ ہو یا مردہ اور

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۰۹، البدائع ۶/ ۱۵۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۱، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''لا یغلق الرھن من صاحبہ'' کی روایت امام شافعی (بدائع المنن ۲/ ۱۸۹ طبع دار الانوار) نے حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے، ابوداؤد اور دار قطنی نے اس کے ارسال کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص لابن حجر ۳/ ۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

یہ حق مرتہن کے لئے باتفاق فقہاء ثابت ہے[۱]۔

اگر مرہون کی بیع اختیاری طور پر نہ ہو اور دین کی مدت پوری ہوگئی، اور مرتہن راہن سے ادائیگی قرض کا مطالبہ کرے، اگر راہن مرتہن کے کہنے کے مطابق قرض ادا کردے تو مرتہن مرہون کو واپس کردے گا، اور اگر وہ ٹال مٹول یا تنگ حالی کی بنا پر مرتہن کے کہنے پر عمل نہ کرے تو مرتہن اس معاملہ کو قاضی کے سامنے پیش کرے گا اور قاضی حاضر ہونے والے راہن سے پہلے مرہون کی بیع کا مطالبہ کرے گا، اگر وہ تعمیل حکم کرے تو مقصد حاصل ہے، لیکن اگر وہ انکار کردے تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک قاضی شئی مرہون کو فروخت کردے گا، قید یا ضرب سے یا ڈرا دھمکا کر اس کو مجبور کرنے کی ضرورت نہیں، بیع کے بعد حاصل ہونے والی رقم سے مرتہن کا واجب حق قاضی ادا کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ قاضی کے لئے مرتہن کے قبضے میں رہتے ہوئے مرہون کو راہن کی اجازت کے بغیر بیچنا جائز نہیں، البتہ راہن کو قید میں ڈال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ خود مال مرہون فروخت کرے، اور اگر مقروض راہن کے اموال میں دین کی جنس سے کوئی مال موجود ہو تو قرض کی ادائیگی اسی مال سے کی جائے گی، اس وقت جبری بیع کی ضرورت نہیں[۲]۔

تفصیل کا محل ''رہن'' کی اصطلاح ہے۔

ز- محجور علیہ کو مال حوالہ کرنا:

۱۲ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغ بچہ کو اس کا مال اس وقت تک نہیں دیا

(۱) البدائع ۶/ ۱۵۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۴، کشاف القناع ۳/ ۳۳۰۔

جائے گا جب تک کہ اس کے رشد وشعور کا علم نہ ہوجائے، اس کے لئے باتمیز بچہ کو تصرفات کا موقع دے کر آزمایا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ"[1] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو)، یعنی ان کو آزماؤ اور نابالغ باشعور بچہ کو آزمانے کی صورت یہ ہے کہ اس کے حوالہ وہ تصرفات کئے جائیں جو اس عمر کا بچہ انجام دے سکتا ہو، تا کہ اس کی عقل وشعور اور حسن تصرف کا پتہ چل سکے[2]۔

تفصیل "حجر" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغ کا مال اس کے حوالہ اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ بچہ شعور کے ساتھ بالغ نہ ہوجائے[3]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مال اس کے حوالہ کرنے کو دو شرطوں: بلوغ اور رشد کے ساتھ مشروط کیا ہے، ارشاد ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[4] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، اور دو شرطوں پر معلق حکم ان دونوں شرطوں کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتا، ہاں اگر بچہ بالغ ہو، اسے رشد وشعور حاصل ہو اور مال کی دیکھ ریکھ کرسکتا ہو تو مال اس کے حوالہ کرنا اور اس پر سے پابندی ختم کرنا واجب ہے، بچہ کو مال حوالہ کرتے وقت گواہ بنا دینا

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۵، البدائع ۷/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۴۴۳، ۴۴۵، المغنی ۴/ ۵۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۹، ۱۷۰۔
(۳) البدائع ۷/ ۱۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) سورۂ نساء/ ۶۔

چاہئے[1]، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ"[2] (اور جب ان کے مال ان کے حوالہ کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی کرالیا کرو)۔

ان مسائل میں کچھ تفصیلات ہیں جن کا محل "باب الحجر" ہے۔

ح- کفالت بالنفس میں تسلیم:

۱۳- کفالت ذات کی بھی ہوتی ہے، اور عمل کی بھی، کفالت والے عمل سے مراد عمل تسلیم ہے، اسی بنیاد پر جس پر کوئی حق واجب ہے، اس کی ذات کی کفالت درست ہے، اس کو کفالت بالنفس کہتے ہیں، اور کفالت بالوجہ بھی کہتے ہیں، اس کا مطلب ہے: مکفول کو مکفول لہ کے پاس اس کی ضرورت کے وقت حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا، یہ اس لئے کہ کفالت بالنفس، کفالت بالفعل بھی ہے، یعنی کسی کی ذات حوالہ کرنے کا عمل، اور یہ عمل تسلیم خود اصل شخص کے ذمہ واجب ہے، اس لئے اس کی کفالت بھی جائز ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کفالت بالنفس اگر مال کے سبب سے ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے: "الزَّعِيمُ غَارِمٌ"[3] (کفیل ذمہ دار ہوتا ہے)۔

یہ کفالت کی دونوں قسموں کو شامل ہے، دوسرے اس لئے کہ جس چیز کی تسلیم کسی عقد کی بنا پر واجب ہے، اس کی تسلیم عقد کفالت کی بنیاد پر بھی واجب ہے، جیسے کہ مال، اور اس لئے بھی کہ کفیل خود

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۵، البدائع ۷/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۹، ۱۷۰، المہذب ۱/ ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۵۰۶، ۵۱۶، ۵۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۴۴۳، ۴۴۵۔
(۲) سورۂ نساء/ ۶۔
(۳) حدیث: "الزعیم غارم" کی روایت احمد (۵/ ۲۹۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (المجمع ۴/ ۱۴۵ طبع القدسی)۔

صاحب معاملہ کو حوالہ کرنے پر قدرت رکھتا ہے، وہ اس طرح کہ اس کی تلاش کرنے والے کے اس کی نشاندہی کردے، دونوں کے درمیان تخلیہ کا موقع فراہم کردے، یا یہ کہ تسلیم میں قاضی کے سپاہیوں کی مدد حاصل کرے [1]۔

اگر کفیل نے عقد کفالت کے وقت کسی مقررہ وقت پر مکفول کے حوالہ کرنے کی شرط لگائی تو مقررہ وقت پر مطالبہ کی صورت میں کفیل پر اپنے عہد کی پاسداری میں مکفول بہ کو حاضر کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ دین موجل میں ہوتا ہے، اگر وہ وقت مقررہ پر حاضر کردے تو بہتر ہے ورنہ حاکم حق واجب کی عدم ادائیگی کی بنا پر اسی کو گرفتار کرے گا، اگر کفیل مکفول بہ کو ایسے مقام پر طلب گار کے حوالہ کرے جہاں سے اس کو مجلس قضا تک لایا جاسکتا ہو، مثلاً کسی شہر میں اس کو حوالہ کرے تو وہ اپنی ضمانت سے سبکدوش قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مکفول بہ اور مکفول لہ کے درمیان تخلیہ ہوجانے پر تسلیم پایا جاتا ہے، دوسرے اس لئے کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی ہے اور کفالت بالنفس کا جو مقصد ہے وہ حاصل ہوچکا ہے، یعنی قاضی کے پاس مقدمہ لے جانا ممکن ہوگیا [2]۔

حوالہ کرنے کی کوئی جگہ متعین کردی گئی ہو تب تو وہ جگہ متعین ہے اور اگر متعین نہ ہو تو مقام کفالت پر حوالہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ عرف کا تقاضا یہی ہے [3]۔

ط-وکالت میں تسلیم:

۱۴ - اجرت (مزدوری) پر وکالت کا حکم وہی ہے جو دیگر اجارات کا ہے، یعنی وکیل اگر مفوضہ چیز مؤکل کے حوالہ کردے تو وہ اجرت کا مستحق ہے، بشرطیکہ مفوضہ چیز کو حوالہ کرنا ممکن ہو، مثلاً کپڑے جس کو سی کردے تو جب وہ سلا ہوا کپڑا حوالہ کردے گا، تب اس کو اجرت پانے کا حق حاصل ہوجائے گا، اور اگر اس کو کسی چیز کی فروخت کا وکیل بنایا اور کہا کہ جب تم اس کو بیچ کر قیمت وصول کرلوگے اور اس کو میرے حوالہ کردوگے تو تم کو اجرت ملے گی تو وہ اس وقت تک کچھ بھی اجرت کا مستحق نہ ہوگا جب تک کہ وہ قیمت حوالہ نہ کردے، اگر تسلیم نہ پائی گئی تو کچھ بھی اجرت کا وہ مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ شرط فوت ہوچکی ہے۔

کسی چیز کی فروخت کا وکیل اس کو مشتری کے حوالہ کرنے کا بھی مالک ہے، اس لئے کہ بیع کی علی الاطلاق وکالت کے تحت تسلیم بھی آتی ہے، مشتری سے قیمت کے مطالبہ اور اس پر قبضہ کی ذمہ داری بھی متعین طور پر وکیل بیع پر ہے، اس لئے کہ یہ بیع کے متعلقات میں سے ہے، اسی طرح خرید کے وکیل کو بائع سے مبیع لینے اور اپنے مؤکل کے حوالہ کرنے کا حق حاصل ہے، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے۔

فقہاء کے یہاں اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وکیل کے قبضہ میں جو چیز ہے وہ امانت ہے، اس لئے کہ اس کا قبضہ اپنے مؤکل کے نائب کی حیثیت سے ہے، مؤکل کے مطالبہ پر اگر ممکن ہو تو مقبوضہ چیز کو لوٹانا واجب ہے، اور زیادتی یا کوتاہی پائی جانے کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا، جس طرح ودیعتوں اور امانتوں میں واجب ہوگا، اور ودیعت کی جن صورتوں میں ضمان سے براءت

---

(۱) البدائع ۶/ ۸، اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۹/ ۱۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۴، ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۴۹، ۳۵۱، المغنی ۴/ ۵۵۶، ۵۵۷، کشاف القناع ۳/ ۶۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۰، ۱۲، المبسوط ۱۹/ ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۵، الدر المختار ۴/ ۲۵۳، ۲۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۷۔

(۳) کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۷۳۔

ہوتی ہے، ان صورتوں میں یہاں بھی براءت حاصل ہوگی[1]، (دیکھئے: ''وکالت'')۔

ی- اجارہ میں تسلیم:

۱۵- اگر عمل کسی ایسی چیز میں جاری ہوتا ہو جو اجیر مشترک کے حوالہ کی جاتی ہو تو عمل مکمل کرنے کے بعد اس پر عین کو حوالہ کرنا واجب ہے، اور اگر عمل اجیر کو حوالہ کی جانے والی چیز میں جاری نہ ہو تو مطلوبہ عمل کی انجام دہی ہی تسلیم سمجھی جائے گی، مثلاً طبیب یا دلال، اور اگر اجیر خاص ہو تو مقام عمل پر اجیر کا اپنے آپ کو عمل کے لئے پیش کردینا ہی تسلیم سمجھا جائے گا[2]۔ تفصیل ''اجارہ'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ک- لقطہ حوالہ کرنا:[3]

۱۶- امام یا اس کا قائم مقام اگر مصلحت محسوس کرے تو لقطہ اٹھانے والے سے لقطہ اپنے قبضے میں لے لے، یہ حنفیہ کی رائے ہے[4]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر امام عادل ہو تو لقطہ اٹھانے والے کے لئے لقطہ امام کے حوالہ کردینا جائز ہے، اس معاملے میں اسے اختیار

---

(۱) البدائع ۶/ ۳۴، تکملۃ فتح القدیر ۶/ ۲، الشرح الصغیر ۳/ ۵۰۷، ۵۱۹، الدسوقی ۳/ ۳۸۱، ۳۹۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۴۸۰، ۴۸۴، ۴۸۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۳، ۴۳۷، ۴۳۸، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۸، ۷۹، کشاف القناع ۴/ ۱۴۔

(۳) ''لقطہ'' لغت میں اٹھائے ہوئے مال کو کہتے ہیں اور شریعت میں یہ پایا جانے والا ایسا مال ہے جس کے مالک کا پتہ نہ ہو یہ حربی کے مال کی طرح مباح نہیں ہے (حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۵۰۰)۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۴، ۵ طبع السعادۃ مصر۔

حاصل ہے[1]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر لقطہ قاضی کے حوالہ کرے تو قاضی پر اس کو قبول کرنا لازم ہے، تاکہ لقطہ اس کے مالک کے لئے محفوظ رہے[2]۔

تفصیل ''لقطہ'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ل- لقیط[3] (لاوارث پڑے ہوئے بچے) کو قاضی کے سپرد کرنا:

۱۷- قاضی کے پاس اگر کوئی شخص لاوارث پڑے ہوئے بچے کو اٹھا کر لائے اور اسے یہ معلوم ہو کہ یہ شخص خود اس بچہ کی صحیح نگہداشت نہیں کرسکتا ہے، تو قاضی کے لئے اس بچے کو اپنے قبضے میں لے لینا جائز ہے، بلکہ اس کو قبول کرلینا بہتر ہے[4]۔ (تفصیل ''لقیط'' کی بحث میں مذکور ہے)۔

م- بیوی کو مہر حوالہ کرنا:

۱۸- اگر بیوی شوہر سے مہر کا مطالبہ کرے تو شوہر پر پہلے مہر ادا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ شوہر کا حق عورت میں متعین ہے، لیکن عورت کا حق مہر میں محض عقد سے متعین نہیں ہوا ہے، بلکہ وہ تو صرف قبضہ

---

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۷۳ طبع النجاح لیبیا۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۳۳، ۴۳۵۔

(۳) ''لقیط'' لغت میں پڑے ہوئے بچے کو کہتے ہیں، اور شریعت میں ''لقیط'' انسان کے اس زندہ نومولود بچے کو کہتے ہیں جس کے گھر والوں نے اس کو تنگی کے ڈر یا تہمت زنا سے بچنے کے لئے پھینک دیا ہو (حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۴۹۷)۔

(۴) البحر الرائق ۵/ ۱۵۶ طبع اول، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۸۶ طبع السعادۃ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۰، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۶۲، الإقناع للشربینی ۲/ ۴۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۴۸، ۲۵۱، کشاف القناع ۴/ ۲۲۸، ۲۳۰ طبع ریاض۔

سے متعین ہوگا، اس لئے مطالبہ کے وقت شوہر پر ادائیگی واجب ہے، یہ حنفیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے۔

مالکیہ اور کچھ شافعیہ کہتے ہیں کہ شوہر پر یہ واجب ہے کہ مہر بیوی کو یا اس کے ایسے ولی کو سپرد کرے جس کو اجبار کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ جب ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرنے کا حق رکھتا ہے تو اس کو اس کی اجازت کے بغیر اس کے مہر پر قبضہ کرنے کا بھی حق حاصل ہے، جیسے کہ صغیرہ میں [1]۔

ن-بیوی کی خودسپردگی:

۱۹ - بیوی اگر چاہے کہ شوہر کی صحبت سے قبل اس وقت تک اپنے کو شوہر کے حوالہ نہ کرے جب تک کہ اس کا مقررہ معجل مہر اس کو وصول نہ ہوجائے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، خواہ پورا مہر معجل ہو یا اس کا کچھ حصہ۔

اور اگر وہ اپنے شوہر کے گھر منتقل ہوچکی ہے تب بھی یہی حکم ہے، تا کہ بدل کے اندر اس کا حق متعین ہوجائے، جس طرح کہ شوہر کا حق مبدل میں متعین ہے، اور عورت کا حق اس وقت تک متعین نہیں ہوسکتا جب تک کہ شوہر کے حسب خواہش مقام پر اس کی منتقلی اور حوالگی عمل میں نہ آجائے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [2]۔

لیکن جب عورت نے اپنے کو دخول یا خلوت صحیحہ کے لئے ایک بار شوہر کے حوالہ کردیا تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک عورت کے لئے اپنے کو دوبارہ حوالہ کرنے سے روکنا جائز نہیں، اس لئے کہ دخول یا خلوت صحیحہ کے ذریعہ اس نے اپنا پورا معقود علیہ اپنی مرضی سے شوہر کے حوالہ کردیا جس کی وہ اہل ہے، اس لئے اب اسے خود کو روکنے کا حق باقی نہ رہا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ بیوی کو مہر معجل کی مکمل ادائیگی تک اپنے کو شوہر سے الگ رکھنے کا حق حاصل ہے، اگرچہ شوہر بیوی کی مرضی سے اس کے مکلف ہونے کی حالت میں دخول کرچکا ہو، اس لئے کہ مہر اس ملک میں حاصل ہونے والے تمام جنسی منافع وفوائد کا بدل ہے، اور مہر معجل کی وصولی سے قبل خلوت یا دخول پر عورت کا راضی ہوجانا زیادہ سے زیادہ ماضی میں حق منع کا اسقاط ہے، مگر اس سے مستقبل میں حق منع ساقط نہیں ہوگا، حنفیہ کا راجح نقطہ نظر یہی ہے۔

شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عورت کو مہر کی وصولی تک اپنے کو روکنے کا حق حاصل ہے، جیسے کہ ابتداءً مہر معجل ہونے کی صورت میں حاصل ہے [1]۔

۲۰ - عورت پر واجب خودسپردگی اس وقت ادا ہوگی جب عورت اپنے کو شوہر کے حوالے ایسی جگہ کرے جہاں شوہر اس سے نفع اندوز ہوسکے، خواہ وہ جگہ عورت کے باپ ہی کا گھر ہو، اور دونوں میاں بیوی وہاں قیام کرنے پر راضی ہوں، یا شرعی رہائش گاہ ہو جس کو شوہر نے عورت ہی کے لئے تیار کرایا ہو، جب عورت اپنے کو شوہر کے حوالہ کردے گی تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ عورت شوہر کے حق کے لئے محبوس ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [2]۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۸۷، ۲۸۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۵۸، کشاف القناع ۵/ ۱۳۸، ۱۴۰۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۴۸ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، البدائع ۲/ ۲۸۸، ۲۹۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۲۹۸، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۷۷، ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۳۷، ۷۳۸ طبع ریاض۔

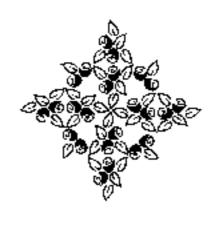
(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۴۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۲۹۸ طبع عیسی الحلبی مصر، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۱، ۳۳۳، المغنی ۶/ ۷۳۶، ۷۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۳۷، ۷۳۸، ۷/ ۵۶۴۔

نفقہ حوالہ کرنا:

۲۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفقہ بیوی کے حقوق واجبہ میں بنیادی حق ہے، اور یہ موجودہ شوہر پر اس وقت واجب ہوتا ہے جب بیوی اپنے کو حوالگی کے وجوب کے وقت شوہر کے حوالہ کردے۔

اگر شوہر خود اپنے اوپر نفقہ کی مقدار مقرر کرنے کے بعد یا قاضی کے مقرر کرنے کے بعد بیوی کو نفقہ ادا نہ کرے تو اگر شوہر مالدار ہو اور اس کے پاس ظاہری مال موجود ہو تو قاضی اس کے مال کو فروخت کر کے بقدر کفایت بیوی کے حوالہ کرے گا[1]۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نفقہ'' کی اصطلاح)۔

تسمع

دیکھئے: ''استماع''۔

(۱) البدائع ۴/ ۳۸، البحر الرائق ۴/ ۱۹۴ طبع اول، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۳۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع ریاض۔

تسمیہ

تعریف:

۱- تسمیة: سمّی (میم کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، مادہ ''سما'' ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں:

ایک معنی ہے: ''سما یسمو سموًا'' بلند ہونا، جب کوئی شخص عزت وشرف کا طلب گار ہو تو بولتے ہیں: ''سمت همته إلی معالي الأمور'' اس کی ہمت بڑے امور کے لئے بلند ہے، اور ہر اونچی چیز کو ''سماء'' کہتے ہیں۔

''اسم'' ''سمو'' سے مشتق ہے، یعنی بلندی، اور ایک قول یہ ہے کہ ''وسم'' سے ہے، یعنی علامت[1]۔

الصحاح میں ہے: ''سمیت فلانا زیدًا'' اور ''سمیت فلانًا بزید'' کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی میں نے فلاں کا نام زید رکھا، اور لفظ ''أسمیته'' سمیته کی طرح ہے، اور کہا جاتا ہے: ''تسمی به'' یعنی وہ فلاں نام سے منسوب ہوگیا، جب دو اشخاص ایک نام کے ہوتے ہیں تو بولتے ہیں: ''هذا سمي فلان'' یہ فلاں کا ہم نام ہے، جیسے کہ بولتے ہیں: ''هو كنيه'' یعنی ان دونوں کی کنیت ایک ہے، ارشاد باری تعالی ہے: ''هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا''[2] (بھلا تو کسی کو اس کا ہم صفت جانتا ہے) یعنی کیا کوئی ایسی نظیر ہے جسے خدا کا نام دیا

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''سمو''۔

(۲) سورۂ مریم/ ۶۵۔

جا سکے؟ کہا جاتا ہے: ''مسامیا یسامیہ'' ایسا شخص جو فخر میں اس کا مقابلہ کرسکتا ہو[1]۔

فقہاء کے یہاں ''تسمیہ'' کا استعمال بسم اللہ کہنے اور بچہ وغیرہ کا نام رکھنے کے معانی میں ہوتا ہے، عقود میں عوض مثلاً مہر، اجرت اور ثمن کی مقدار مقرر کرنا اور ابہام کے بالمقابل ناموں کی تعیین کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تکنیہ:

۲- ''تکنیۃ'' کنّی (نون کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، یعنی کنیت رکھنا مثلاً ابو فلاں، ام فلاں[2]۔

تکنیہ سے متعلق احکام کی تفصیل ''کنیۃ'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

ب- تلقیب:

۳- ''تلقیب'' ''لقّب'' (قاف کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، لقب، القاب، کا واحد ہے، ''لقب'' مدح یا ذم بتانے والے لفظ کو کہتے ہیں۔

اس کے معنی ہیں: امتیاز پیدا کرنے کے لئے کسی کو کوئی لقب دینا[3]، ناپسندیدہ القاب سے کسی کو پکارنا ممنوع ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ''[4] (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

لیکن القاب سے مقصود اگر تعریف وتعارف ہو تو دائرۂ ممانعت

(۱) الصحاح للجوہری، نفس مادہ۔
(۲) القاموس المحیط مادہ ''کنی''۔
(۳) المصباح مادہ ''لقب''۔
(۴) سورۂ حجرات/۱۱۔

میں داخل نہیں ہے، جیسا کہ بعض ائمہ متقدمین کو ان القاب سے جانا جاتا ہے، اعمش، اخفش، اور اعرج[1]۔

اس کے علاوہ علماء نحو نے اپنی کتابوں میں کنیت، لقب اور نام کے درمیان فرق کیا ہے، کنیت ان کے نزدیک اس مرکب اضافی کو کہتے ہیں جس کے شروع میں ''اب'' یا ''ام'' کا لفظ ہو، مثلاً ابوبکرؓ، ام کلثومؓ بنت رسول اللہ ﷺ۔

ابہری نے ''العضد'' کے حواشی میں نام اور لقب کے درمیان فرق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نام سے مراد کسی کی معین ذات ہے، اور لقب کا مقصود ذات وصفت دونوں ہیں، اسی لئے لقب کا استعمال تعظیم یا توہین کے ارادے سے کیا جاسکتا ہے[2]۔

کنیت اور لقب کا حکم تسمیہ بمعنی بچہ کا نام رکھنا پر کلام کے تحت آرہا ہے۔

تسمیہ کے احکام:

اول: تسمیہ بمعنی بسم اللہ کہنا:

۴- مکمل تسمیہ ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' ہے، اس سے کئی احکام ومسائل متعلق ہیں مثلاً آغاز وضو میں بسم اللہ کہنا، اسی طرح غسل کے وقت، نماز میں، ذبح کے وقت، شکار میں کتا یا تیر چھوڑتے وقت، کھانا کھانے کے وقت، جماع کے وقت اور بیت الخلاء میں جاتے وقت بسم اللہ کہنا، اس کی تفصیل ''بسملہ'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جاسکتی ہے)۔

دوم: تسمیہ بمعنی بچہ وغیرہ کا نام رکھنا:

۵- فقہاء تسمیہ بول کر بچہ وغیرہ کا نام رکھنا بھی مراد لیتے ہیں، اور یہ

(۱) المصباح المنیر مادہ ''لقب''۔
(۲) التصریح علی التوضیح ۱/۱۲۰ طبع الحلبی۔

اس معنی میں شئی مسمی کی تعریف ہے، اس لئے کہ اگر کوئی چیز موجود ہو اور اس کا نام معلوم نہ ہوتو اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی [1]۔

اس سے کئی احکام متعلق ہیں:

الف-نومولود بچے کا نام رکھنا:

۶-ابن عرفہ نے ذکر کیا ہے کہ قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ تسمیہ واجب ہو، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ماں کے مقابلے میں باپ نام رکھنے کا زیادہ حق رکھتا ہے، اگر باپ اور ماں کے درمیان نام رکھنے کے معاملے میں اختلاف ہوجائے تو باپ کو ترجیح حاصل ہوگی [2]۔

ب-نام رکھنے کا وقت:

۷-مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ بچہ کا نام رکھنے کا وقت ولادت کا ساتواں دن عقیقہ کے بعد ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جب بچہ کا عقیقہ کیا جائے، لیکن اگر بچہ کا عقیقہ اس کے ولی کی غربت کی بنا پر نہ کیا جاسکے تو جب چاہیں نام رکھ سکتے ہیں۔

حطاب کہتے ہیں کہ المدخل میں "نفاس" کی بحث کے تحت ہے کہ اگر بچہ کے عقیقہ کا پروگرام ہوتو اس وقت یعنی عقیقہ سے قبل نام نہ رکھا جائے اور ساتویں دن تک اس کے نام کے بارے میں غور کیا جائے، اور عقیقہ کے دن مستحب نام رکھا جائے، لیکن اگر ولی کی غربت کی بنا پر بچہ کے عقیقہ کا کوئی پروگرام نہ ہوتو جب چاہیں نام رکھ سکتے ہیں (انتہی)۔

حطاب نے لکھا ہے کہ اسے "الرسالہ" کے بعض شراح نے "التادلی" کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس کی اصل "النوادر" کے "باب العقیقہ" میں موجود ہے۔

(۱) تحفۃ المودود ص ۸۸ طبع المدنی۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/۲۵۶ طبع النجاح، تحفۃ المودود ص ۱۰۶۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ قواعد کا تقاضا ہے کہ نام رکھنا واجب ہو، انہوں نے ابن القاسم سے سنا کہ ساتویں دن نام رکھا جائے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اس کی وجہ ایک حدیث ہے: "يذبح عنه يوم سابعه ويحلق ويسمى"[1] (بچہ کی طرف سے ساتویں دن ذبح کیا جائے اور سر مونڈا جائے اور اس کا نام رکھا جائے) مگر اس میں گنجائش موجود ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں ارشاد ہے: "ولد لي الليلة غلام، فسميته باسم أبي إبراهيم"[2] (رات میرے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا، میں نے اس کا نام اپنے باپ کے نام پر ابراہیم رکھا)، اسی طرح روایت میں ہے: "أتي النبي ﷺ بعبدالله بن أبي طلحة صبيحة ولد فحنكه ودعا له وسماه"[3] (نبی کریم ﷺ کے پاس عبداللہ بن ابی طلحہ کو اس صبح لایا گیا جس کی شب وہ پیدا ہوئے تھے تو آپ نے ان کی تحنیک فرمائی، ان کے لئے دعا فرمائی اور ان کا نام رکھا)۔

پہلی روایت کو نام رکھنے میں ساتویں دن سے بھی زائد تاخیر کی ممانعت پر محمول کیا جائے تو تمام روایات متفق ہوجاتی ہیں، اور ابن حبیب کے بقول امام مالک کہتے ہیں کہ ساتویں دن سے قبل تک ناموں کے انتخاب میں حرج نہیں، مگر ساتویں دن ہی نام رکھے [4]۔

(۱) حدیث: "يذبح عنه يوم سابعه، ويحلق ويسمى" عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ "أن النبي ﷺ أمر بتسمية المولود يوم سابعه ووضع الأذى عنه والعق" کی روایت ترمذی (۵/۱۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) حدیث: "ولد لي الليلة غلام فسميته باسم أبي إبراهيم" کی روایت مسلم (۴/۱۸۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "تسمية عبد الله بن طلحة....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/۵۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) مواہب الجلیل ۳/۲۵۶ طبع النجاح، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید ۱/۵۲۵ طبع دار المعرفہ۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ساتویں دن بچے کا نام رکھنا مستحب ہے، جیسا کہ النووی نے ''الروضۃ'' میں ذکر کیا ہے، اس سے قبل بھی نام رکھنے میں کوئی حرج نہیں، بعض حضرات کے نزدیک ایسا نہ کرنا مستحب ہے، اسی طرح مستحب ہے کہ ناتمام پیدا ہونے والے بچہ کا بھی نام رکھا جائے اور سات دن پورے ہونے سے قبل جو بچہ مرجائے اس کا نام بھی رکھا جائے[1]۔

ولادت کے دن نام رکھنے کے بارے میں وارد صحیح احادیث کو امام بخاری نے اس صورت پر محمول کیا ہے جب بچہ کے عقیقہ کا ارادہ نہ ہو، اور ساتویں دن نام رکھنے والی احادیث کا محمل اس بچہ کو قرار دیا ہے جس کے عقیقہ کا ارادہ ہو[2]۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں دو روایات پائی جاتی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ ساتویں دن نام رکھا جائے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ ولادت کے دن نام رکھا جائے۔

صاحب ''کشاف القناع'' کہتے ہیں کہ بچہ کا نام ساتویں دن رکھا جائے، اس لئے کہ حضرت سمرہ بن جندبؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "كل غلام رهينة بعقيقته، تذبح عنه يوم سابعه، ويسمى فيه، ويحلق رأسه"[3] (ہر بچہ اپنے عقیقہ کے ساتھ مرہون ہوتا ہے، ساتویں دن اس کی طرف سے ذبح کیا جائے اور اسی دن نام رکھا جائے، اور اس کا سر مونڈوایا جائے)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۲ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۵۶ طبع الحلبی۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳ طبع دار صادر، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) حدیث: "كل غلام رهينة بعقيقة تذبح....." کی روایت نسائی (۸/ ۱۶۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور الحاکم (۴/ ۲۳۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

نام رکھنے کا حق باپ کو ہے، اس لئے اس کے ہوتے ہوئے کوئی دوسرا شخص نام نہ رکھے[1]۔

''الرعایۃ'' میں ہے کہ ولادت کے دن نام رکھا جائے، اس لئے کہ مسلم میں فرزند رسول اللہ ﷺ حضرت ابراہیم کی ولادت کے قصہ کے تحت حضور ﷺ کا یہ ارشاد آیا ہے: "ولد لي الليلة مولود فسميته إبراهيم باسم أبي إبراهيم"[2] (آج رات میرا ایک بچہ پیدا ہوا میں نے اس کا نام اپنے باپ ابراہیم کے نام پر ابراہیم رکھا)، اس کے علاوہ حنفیہ کی کتابوں میں حاشیہ ابن عابدین یا ''الفتاوی الہندیۃ'' وغیرہ میں تسمیہ پر گفتگو کے تحت اس کے وقت کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے[3]۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ جب تسمیہ کی حقیقت شئی مسمی کی تعریف ہے، اس لئے کہ جب کوئی چیز موجود ہو مگر اس کا کوئی نام نہ ہو تو اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی، تو اس لحاظ سے خود یوم وجود میں بھی تعریف کرنا درست ہے، اور اس کو تین دن تک یا عقیقہ کے دن تک مؤخر کرنا بھی جائز ہے، اور اس سے قبل اور بعد بھی جائز ہے، اس معاملے میں گنجائش ہے[4]۔

ج- ناتمام بچے کا نام رکھنا:

۸- ''سقط'' (ناتمام بچہ) سے مراد یہاں وہ بچہ ہے خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی جو ماں کے پیٹ سے مدت سے قبل گر پڑا ہو، اور اس کے تمام اعضاء تیار ہوں، بولتے ہیں: سقط الولد من بطن أمه سقوطاً

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۵، ۲۶ طبع النصر۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۷ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، ۲۶۹ طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۴) تحفۃ المودود ۸۸۔

فھو سقط (بچہ ماں کے پیٹ سے گر گیا تو وہ ''سقط'' ہے) کسرہ کے ساتھ، اور سین کو تینوں حرکتیں پڑھنا ایک لغت کے مطابق درست ہے، اس موقع پر (سقط کے بجائے) ''وقع'' کا لفظ نہیں بولتے، ''أسقطت الحامل'' الف کے ساتھ کے معنی ہیں عورت نے ناتمام بچے کا اسقاط کیا[1]۔

اس کے ساتھ ناتمام بچہ کا نام رکھا جائے گا یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

صاحب ''الفتاوی الہندیہ'' کہتے ہیں کہ جو بچہ مردہ پیدا ہوا امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا، امام محمد کو اس سے اختلاف ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ ناتمام بچے کا نام نہیں رکھا جائے گا۔

شافعیہ کی رائے ''الروضہ'' میں نووی کے کہنے کے مطابق یہ ہے کہ ناتمام بچے کا نام رکھنا نہیں چھوڑا جائے گا، ''النہایہ'' میں ہے کہ جس ناتمام بچے میں روح پھونک دی گئی ہو اس کا نام رکھنا مستحب ہے[2]۔

حنابلہ کی رائے کے بارے میں ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر پتہ نہ چلے کہ یہ مذکر ہے یا مؤنث تو ایسا نام رکھے جو مرد وعورت دونوں میں چل سکے، یہ مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "سموا أسقاطكم، فإنهم أسلافكم"[3] (اپنے ناتمام بچوں کے نام رکھو، اس لئے کہ وہ تمہارے پیش رو ہیں)۔

ایک قول یہ ہے کہ ان بچوں کا نام اس لئے رکھا جائے گا تا کہ قیامت کے دن ان ناموں سے ان کو پکارا جائے، اگر معلوم نہ ہو کہ یہ بچہ لڑکا ہے، یا لڑکی تو ایسا نام رکھا جائے گا جو دونوں میں چل سکے، مثلاً سلمہ، قتادہ، سعاد، ہند وغیرہ[1]۔

د- ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنا:

۹- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو بچہ ولادت کے بعد اور نام رکھنے سے قبل مرجائے اس کا نام رکھا جائے گا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ ولادت کے وقت آواز سے چیخے تو اس کو کبیر کا حکم دیا جائے گا، اور اس کے لئے تمام حقوق ثابت ہوں گے[2]، مالکیہ کے نزدیک ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنا جائز ہے[3]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جب بچہ سات دن سے پہلے مرجائے تو اس کا نام رکھا جائے گا جیسا کہ نووی نے ''الروضہ'' میں کہا ہے۔

صاحب ''مغنی المحتاج'' کہتے ہیں کہ اگر نام رکھنے سے قبل مرجائے تو اس کا نام رکھنا مستحب ہے[4]۔

حنابلہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ وہ لوگ ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنے کی اجازت دیتے ہیں، اس لئے کہ وہ

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۶۲، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید ۱/ ۵۳۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۲، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۵۶، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۹۔

(۳) حدیث: "سموا أسقاطكم فإنهم......" کی روایت ان الفاظ کے ساتھ وارد

= ہوئی ہے "سموا أسقاطكم فإنهم من أفراطكم" اس کا ذکر صاحب کنز العمال نے کیا ہے اور کہا: ابن عساکر عن البختری بن عبید عن ابیہ عن ابی ہریرہ، اس میں بختری ضعیف ہے (الکنز ۱۶/ ۴۲۳ طبع الرسالہ)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۴۳ طبع ریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، ۵/ ۴۶۸۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲۴ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۵۳۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴۔

ناتمام بچے کا نام رکھنے کو جائز کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے، اسی بنیاد پر ان کے نزدیک ولادت کے بعد جو بچہ مرجائے اس کا نام رکھنا جائز بلکہ بہتر ہے [1]۔

مستحب اسماء:

۱۰ - اصل کے لحاظ سے کوئی بھی نام رکھنا جائز ہے، سوائے ان ناموں کے جن کی ممانعت وارد ہوئی ہے، جیسا کہ تفصیل آرہی ہے۔

البتہ مستحب یہ ہے کہ ایسا نام رکھا جائے جس میں عبد کا لفظ ہو اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ یا اس کے اسماء خاصہ میں سے کسی اسم کی طرف مضاف ہو، اس لئے کہ ایسے نام کے مستحسن ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نام عبداللہ اور عبدالرحمن ہے، سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نام انبیاء کرام کے ہیں [2]۔

حدیث صحیح سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو سب سے زیادہ پسند نام عبداللہ اور عبدالرحمن ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے: "قال رسول الله ﷺ: إن أحب أسمائكم إلى الله عبدالله وعبدالرحمن" [3] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کو تمہارے ناموں میں سے سب سے زیادہ پسندیدہ عبداللہ اور عبدالرحمن ہیں)۔

ابوداؤد نے اپنی سنن میں حضرت ابو الجشمیؓ سے روایت کیا ہے: "قال رسول الله ﷺ: تسموا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله: عبدالله وعبدالرحمن، وأصدقها: حارث وهمام، وأقبحها: حرب ومرة" [1] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: انبیاء کے نام پر نام رکھو، اور اللہ کو سب سے پسند نام عبداللہ اور عبدالرحمن ہیں، اور سب سے سچے نام حارث اور ہمام ہیں اور سب سے برے حرب اور مرہ ہیں)۔

ابن عابدین اپنے حاشیہ میں "المناوی" سے نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ عبداللہ کو مطلق افضلیت حاصل ہے، یہاں تک کہ عبدالرحمن پر بھی اس کو فضیلت حاصل ہے، اور ان دونوں ناموں کے بعد سب سے افضل نام محمد ہے، پھر احمد اور پھر ابراہیم ہے [2]۔

جمہور کی رائے میں ہر وہ نام مستحب ہے جس میں عبد کا لفظ اللہ پاک کی طرف یا اس کے کسی اسم خاص کی طرف مضاف ہو، جیسے عبداللہ، عبدالرحمن اور عبدالغفور [3]۔

حنفیہ بھی اس باب میں جمہور کے ہم خیال ہیں کہ اللہ کو سب سے پسندیدہ نام عبداللہ اور عبدالرحمن ہیں، مگر صاحب "الفتاوی الہندیہ" کہتے ہیں کہ فی نفسہ افضل ہونے کے باوجود ہمارے اس دور میں ان ناموں کے علاوہ کوئی دوسرا نام رکھنا بہتر ہے، اس لئے کہ عوام پکارنے میں ایسے ناموں میں تحقیر کا انداز اختیار کرتے ہیں [4]۔

ابن عابدین نے "الدر المختار" پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ مسلک مختار یہ ہے کہ عبداللہ اور عبدالرحمن کے ناموں کی افضلیت مطلق نہیں ہے، بلکہ یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ انسان عبد والا نام رکھنا چاہے، اس لئے کہ اس دور میں لوگ عبدشمس اور عبدالدار وغیرہ

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۲۳۔

(۲) تحفۃ المودود رص ۸۹۔

(۳) حدیث: "أحب أسمائكم إلى الله......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "تسموا بأسماء الأنبياء......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن القطان نے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی میں ہے (۳/ ۲۴۶ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۲۶۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲۔

نام رکھا کرتے تھے، اس لئے ان دونوں ناموں کی افضلیت بیان کی گئی، مگر یہ اس کے ہرگز منافی نہیں کہ محمد اور احمد کے نام اللہ کو تمام ناموں میں سب سے زیادہ پسند ہیں، اس لئے کہ اللہ نے اپنے نبی ﷺ کے لئے صرف انہی چیزوں کا انتخاب کیا جو اس کو سب سے زیادہ پسند تھیں، یہی رائے درست ہے [۱]۔

اللہ کے نام کو مضاف ہونے کی حالتوں میں مصغر بناکر تبدیل کرنا جائز نہیں، ابن عابدین کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں یہ مشہور ہے کہ جن لوگوں کا نام عبدالرحیم، عبدالکریم یا عبدالعزیز ہے ان کو جب پکارتے ہیں تو کہتے ہیں: رُحَیِّم، کُرَیِّم، اور عزَیِّز یاء تصغیر کی تشدید کے ساتھ، اسی طرح عبدالقادر کو قُوَیدِر کہتے ہیں، بالقصد ایسا کہنا کفر ہے۔

"المنیہ" میں ہے: جو شخص عبدالعزیز وغیرہ وہ نام جو اسماء حسنی میں سے کسی کی طرف مضاف ہوں ان کے آخر میں تصغیر پیدا کرے اور جان بوجھ کر حقارت کے ارادے سے کہے تو یہ کفر ہے، اور اگر اسے معلوم نہ ہو کہ کیا کہہ رہا ہے، اور نہ اس کا کوئی مقصد ہو تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور جو شخص کسی سے اس طرح کی بات سنے اس پر واجب ہے کہ اس کو متنبہ کرے اور سمجھائے، "عبدالرحمن" کو بعض لوگ بگاڑ کر رحمون کہتے ہیں [۲]۔

۱۱ - انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اکثریت کا خیال یہ ہے کہ انبیاء کے ناموں پر نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، اور یہی درست رائے ہے۔

صاحب "تحفۃ المحتاج" کہتے ہیں کہ کسی نبی یا فرشتہ کے نام پر نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ ہمارے نبی ﷺ کے نام پر نام رکھنے کے بڑے فضائل آئے ہیں [۳]، مثلاً العتبی نے روایت کی ہے کہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳۔

اہل مکہ بات کرتے ہیں کہ جس گھر میں محمد کا نام ہو اس میں خیر اور رزق کی فراوانی ہوتی ہے [۱]۔

حنابلہ میں صاحب "کشاف القناع" نے ذکر کیا ہے کہ انبیاء کے نام پر نام رکھنا مستحب ہے [۲]۔

بلکہ سعید بن المسیب کے حوالہ سے نقل کیا جاچکا ہے کہ اللہ کو سب سے زیادہ پسند انبیاء کے نام ہیں۔

بعض علماء انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اس قول کی نسبت حضرت عمر بن الخطابؓ کی طرف کی گئی ہے۔

صاحب "تحفۃ المودود" نے لکھا ہے کہ شاید اس قول کا مقصد انبیاء کے ناموں کو غصہ وغیرہ کی حالتوں میں بے حرمتی اور غلط استعمال سے بچانا ہے۔

سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ اللہ کو سب سے پسند انبیاء کے نام ہیں، "تاریخ ابن خیثمہ" میں ہے کہ حضرت طلحہؓ کے دس لڑکے تھے اور سب کا نام کسی نبی کے نام پر تھا، اور حضرت زبیرؓ کے بھی دس لڑکے تھے جن میں ہر ایک کا نام کسی شہید کے نام پر تھا، ایک بار حضرت طلحہؓ نے حضرت زبیرؓ سے کہا کہ میں نے اپنے بچوں کے نام انبیاء کے نام پر رکھے اور آپ نے شہداء کے نام پر رکھے، تو حضرت زبیرؓ نے ان سے کہا کہ میری خواہش ہے کہ میرے بیٹے شہید ہوں جبکہ آپ یہ خواہش نہیں کرسکتے کہ آپ کے بیٹے نبی بنیں [۳]۔

انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جس کو ابوداؤد نے اپنی سنن میں ابو الجشمیؓ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تسموا بأسماء الأنبياء" [۴]

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۶، تحفۃ المودود ص ۱۰۰۔

(۳) تحفۃ المودود ص ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۴) حدیث: "تسموا بأسماء الأنبياء......" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ کے تحت

(انبیاء کے ناموں پر نام رکھو)، اور ہمارے نبی کریم ﷺ کے نام پر نام رکھنے کے جواز کی دلیل بخاری کی وہ روایت ہے جو حضرت جابرؓ کے حوالہ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "ولد لرجل منا غلام فسماه القاسم، فقالوا: لانكنيه حتى نسأل النبي ﷺ، فقال: سموا باسمي، ولا تكنوا بكنيتي"[1] (ہم میں ایک شخص کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا تو اس نے اس کا نام القاسم رکھا، لوگوں نے کہا کہ ہم اس کے نام سے کنیت اس وقت تک نہیں رکھیں گے جب تک کہ حضور ﷺ سے پوچھ نہ لیں گے، تو حضور ﷺ نے فرمایا: میرے نام پر نام رکھو، لیکن میری کنیت پر کنیت نہ رکھو)۔

ناپسندیدہ نام:

۱۲ - ایسا نام رکھنا مکروہ تنزیہی ہے جس کی نفی پر بدفالی کا معنی پیدا ہو، مثلاً رباح، افلح، نجاح، یسار وغیرہ یہ اسماء نفی کی صورت میں بدفالی کا معنی پیدا کرتے ہیں، مثلاً کسی کے بیٹے کا نام رباح ہو، اس سے کوئی پوچھے کہ کیا تمہارے پاس رباح ہے؟ اور وہ کہے کہ گھر میں رباح نہیں ہے تو یہ ایک طرح کی بدشگونی ہے[2] (کیونکہ رباح کے معنی نفع اور خیر کے ہیں)۔

اس کے ساتھ صحیح مسلم میں حضرت سمرہ بن جندبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تسمين غلامك يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح، فإنك تقول: أثم هو؟ فلا يكون، فيقول: لا"[1] (اپنے لڑکے کا نام یسار، رباح، نجیح یا افلح وغیرہ نہ رکھو، اس لئے کہ تم پوچھو گے کہ کیا وہ وہاں ہے؟ اور وہ موجود نہ ہوگا تو جواب میں کہے گا کہ نہیں)۔

مگر یہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی حدیث ہے: "إن الآذن على مشربة رسول الله ﷺ عبد يقال له رباح"[2] (رسول اللہ ﷺ کے بالاخانہ کے لئے اجازت دینے والا ایک غلام تھا جس کو رباح کہا جاتا تھا)۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أراد ﷺ أن ينهى عن أن يسمى بيعلى وببركة وبأفلح وبيسار وبنافع وبنحو ذلك، ثم رأيته بعد سكت عنها، فلم يقل شيئا، ثم قبض رسول الله ﷺ ولم ينه عن ذلك، ثم أراد عمرؓ أن ينهى عن ذلك ثم تركه" (نبی کریم ﷺ نے ارادہ فرمایا کہ یعلی، برکت، افلح، یسار اور نافع وغیرہ نام رکھنے سے منع فرمادیں، پھر میں نے دیکھا کہ آپ خاموش رہے، اور کچھ نہیں فرمایا، پھر رسول اللہ ﷺ دنیا سے رحلت فرماگئے، اور آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا، پھر حضرت عمرؓ نے اس سے منع کرنے کا ارادہ فرمایا، پھر انہوں نے بھی چھوڑ دیا)۔

ایسے نام رکھنا جن سے طبیعت میں کراہت نفرت پیدا ہوتی ہو مکروہ ہے، مثلاً حرب (لڑائی)، مرہ (کڑوا)، کلب (کتا)، حیہ (سانپ)[3]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر برا نام رکھنا ممنوع ہے۔

= گذر چکی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۰/۵۷۱۔

(۲) الفتوحات الربانیہ شرح الأذکار النوویہ ۶/۱۱۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، ابن عابدین ۵/۲۶۸، نہایۃ المحتاج ۸/۱۳۹، مطالب أولی النہی ۲/۴۹۳۔

---

(۱) حدیث: "لا تسمين غلامك يسارا ......" کی روایت مسلم (۳/۱۶۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الآذن......" کی روایت مسلم (۲/۱۱۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے نیز دیکھئے: مطالب اولی النہی ۲/۴۹۴، ۴۹۵۔

(۳) شرح الأذکار ۶/۱۱۱۔

صاحب ''مواہب الجلیل'' کہتے ہیں کہ قبیح نام رکھنا مثلاً حرب، حزن، اور ضرار ممنوع ہے [۱]۔

صاحب ''مغنی المحتاج'' کہتے ہیں کہ قبیح نام رکھنا مکروہ ہے، مثلاً شیطان، ظالم، شہاب، حمار اور کلب وغیرہ [۲]۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ ظالموں جابروں مثلاً فرعون، یا شیطانوں کے نام رکھنا مکروہ ہے، ''مطالب اولی النہی'' میں ہے کہ ''حرب'' نام رکھنا مکروہ ہے [۳]۔

اس کے ساتھ ہی نبی کریم ﷺ اشخاص، مقامات، قبائل یا پہاڑوں کے لئے برے نام پسند نہیں فرماتے تھے۔

امام مالک نے موطا میں یحییٰ بن سعید سے نقل کیا ہے: ''ان رسول الله ﷺ قال للقحة تحلب: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال له رسول الله ﷺ: ما اسمک، فقال له الرجل: مرة، فقال له رسول الله ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال له رسول الله ﷺ: ما اسمک؟ فقال: حرب، فقال له رسول الله ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه؟ فقام رجل فقال له رسول الله ﷺ ما اسمک؟ فقال: يعيش، فقال له رسول الله ﷺ: احلب'' [۴] (رسول اللہ ﷺ نے ایک دودھ دینے والی اونٹنی کے بارے میں پوچھا: اسے کون دوہے گا؟ ایک شخص کھڑا ہوا تو آپ نے دریافت فرمایا: تمہارا نام کیا ہے؟ اس نے عرض کیا: ''مرۃ''، آپ نے فرمایا: بیٹھ جاؤ، پھر آپ نے فرمایا: اس اونٹنی کو کون دوہے گا؟ اس پر ایک اور شخص کھڑا ہوا، آپ نے اس سے بھی نام دریافت فرمایا، اس نے کہا: ''حرب''، آپ نے اس سے بھی کہا: بیٹھ جاؤ، پھر آپ نے اعلان فرمایا: اسے کون دوہے گا؟ تو ایک اور شخص کھڑا ہوا، حضور نے اس سے بھی نام دریافت فرمایا، اس نے کہا: یعیش، تو حضور ﷺ نے اس کو دوہنے کی اجازت مرحمت فرمائی)۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/۲۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۹۴۔

(۳) مطالب اولی النہی ۲/۴۹۳، ۴۹۵، کشاف القناع ۳/۲۸۔

(۴) حدیث: ''ان رسول الله ﷺ قال للقحة تحلب......'' کی روایت امام مالک نے مؤطا (۲/۹۷۳ طبع الحلبی) میں مرسلاً کی ہے، اس کا ایک شاہد حدیث یعیش الغفاری ہے جس کی سند صحیح ہے (الاصابہ لابن حجر ۳/۶۶۹ طبع مطبعۃ السعادہ)۔
نیز دیکھئے تنویر الحوالک شرح موطأ مالک ۳/۱۴۰، ۱۴۱ طبع المشہد الحسینی۔

فرشتوں کے نام پر نام رکھنا:

۱۳ - اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ فرشتوں کے نام پر نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، مثلاً جبریل، میکائیل، امام مالک کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہے، اشہب کہتے ہیں کہ امام مالک سے جبریل نام رکھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس کو ناپسند کیا، اور ان کو اچھا نہیں لگا، قاضی عیاض کہتے ہیں کہ بعض علماء نے فرشتوں کے نام پر نام رکھنے میں احتیاط کی ہے، حارث بن مسکین کا قول یہی ہے، ان کے علاوہ دیگر علماء نے اس کی اجازت دی ہے [۱]۔

وہ نام جن کا رکھنا حرام ہے:

۱۴ - جو نام اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے، مثلاً خالق اور قدوس وغیرہ، یا جو اسی کے شایان شان ہیں، مثلاً ملک الملوک، سلطان السلاطین، حاکم الحکام وغیرہ، یہ نام رکھنا حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے [۲]۔

(۱) تحفۃ المودود ص ۹۴، مغنی المحتاج ۴/۲۹۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/۲۹۴، ۲۹۵، کشاف القناع ۳/۲۶، ۲۷۔

ابن القیم نے اللہ کے خاص اسماء میں ذکر کیا ہے، الأحد، الصمد، الخالق، الرزاق، الجبار، المتکبر، الأول، الآخر، الباطن، علام الغیوب[(۱)]۔

علاوہ ازیں اللہ تعالی کے خاص اسماء مثلاً ملک الملاک وغیرہ نام رکھنے کی حرمت کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت ہے جس کو بخاری اور مسلم نے نقل کیا ہے، بخاری کے الفاظ یہ ہیں: ''قال رسول الله ﷺ: أخنى الأسماء يوم القيامة عند الله رجل تسمى ملك الأملاك''[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قیامت کے دن اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ ناپسند نام اس شخص کا ہوگا جس کا نام ملک الأملاک ہوگا)۔

اور صحیح مسلم کے الفاظ ہیں: "أغيظ رجل على الله يوم القيامة، أخبثه وأغيظه عليه: رجل كان يسمى ملك الأملاك، لا ملك إلا الله''[(۳)] (قیامت کے دن اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ خبیث، بدترین اور قابل نفرت شخص وہ ہوگا جس کا نام شہنشاہ ہوگا، ملک تو صرف اللہ ہے)۔

البتہ جو نام مشترک ہیں وہ اللہ اور غیر اللہ دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں، ان کے ذریعہ نام رکھنا جائز ہے، مثلاً علی، رشید، بدیع۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے، خواہ الف لام کے ساتھ نام رکھا جائے، حصکفی کہتے ہیں کہ ہمارے حق میں وہ معنی مراد نہیں ہوگا جو اللہ تعالی کے حق میں مراد ہوتا ہے[(۴)]۔

---

(۱) تحفۃ المودود رص ۹۸۔

(۲) حدیث: "أخنى الأسماء يوم القيامة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے مسلم کے الفاظ ہیں: "اخنع اسم"۔

(۳) حدیث: "أغيظ رجل على الله يوم القيامة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) تحفۃ المودود رص ۱۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، الفتاوی الہندیہ

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو نام صرف نبی کریم ﷺ کے شایانِ شان ہیں، وہ نام رکھنا بھی حرام ہے، مثلاً ''سید ولد آدم'' (نوع انسانی کے سردار) سید الناس اور سید الکل وغیرہ، اس لئے کہ یہ اسماء جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا صرف نبی اکرم ﷺ کے شایانِ شان ہیں[(۱)]۔

وہ عبد والا نام رکھنا بھی حرام ہے جس کی اضافت غیر اللہ کی طرف کی گئی ہو، مثلاً عبد العزی، عبد الکعبہ، عبد الدار، عبد علی، عبد الحسین، عبد فلان وغیرہ جیسا کہ اس کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے۔

حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ عبد فلاں نام نہ رکھے۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے کہ عبد الکعبہ اور عبد العزی نام رکھنا جائز نہیں۔

''تحفۃ المحتاج'' میں ہے کہ عبد النبی، عبد الکعبہ، عبد الدار، عبد علی، یا عبد الحسین نام رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ ان میں شرک کا وہم ہوتا ہے، اسی سے یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ جار اللہ اور رفیق اللہ وغیرہ نام رکھنا ایسی چیز کا وہم پیدا کرنے کی بنا پر جو ممنوع ہے حرام ہے۔

''کشاف القناع'' کی عبارت ہے کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر اللہ کی طرف منسوب عبد والا ہر نام حرام ہے، مثلاً عبد العزی، عبد عمر، عبد علی، عبد الکعبہ وغیرہ، اسی طرح عبد النبی، عبد الحسین اور عبد المسیح بھی[(۲)]۔

اس کے علاوہ غیر اللہ کی طرف مضاف عبد والے نام کی حرمت کی دلیل وہ روایت بھی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے یزید بن المقدام بن شریح عن ابیہ عن جدہ ہانی بن یزید کی سند سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے

= ۵/ ۳۶۲، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۷۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۷، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۹۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۲۷، تحفۃ المودود رص ۹۰۔

ہیں: "وفد علی النبي ﷺ قوم، فسمعهم يسمون: عبدالحجر، فقال له: ما اسمک؟ فقال: عبد الحجر، فقال له رسول الله ﷺ: إنما أنت عبدالله"[۱] (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک وفد آیا، آپ نے سنا کہ وہ لوگ کسی کے لئے عبدالحجر نام لے رہے ہیں، تو آپ نے وفد کے اس فرد سے پوچھا تمہارا نام کیا ہے؟ اس نے عرض کیا: عبدالحجر، تو حضور ﷺ نے اس سے فرمایا: نہیں تم عبداللہ ہو)۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ غیر اللہ کی طرف مضاف عبد والے نام کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق کیوں کر ممکن ہے؟ جبکہ خود نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: "تعس عبد الدينار و عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد القطيفة"[۲] (ہلاک ہو دینار کا بندہ، ہلاک ہو درہم کا بندہ، ہلاک ہو دھاری دار لمبے کپڑے کا بندہ، ہلاک ہو چادر کا بندہ)۔

اسی طرح آپ کا یہ فرمان بھی صحیح طور پر ثابت ہے: "أنا النبي لا كذب...... أنا ابن عبدالمطلب"[۳] (میں نبی ہوں اس میں کوئی جھوٹ نہیں...... میں عبدالمطلب کی اولاد ہوں)۔

تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعس عبدالدینار وغیرہ، جملوں کا مقصد نام رکھنا نہیں، بلکہ مقصد وصف، (بیان کرنا) اور ان لوگوں کے لئے بددعا کرنا ہے جنہوں نے اپنا دل درہم و دینار کے پیچھے عبادت کی حد تک لگا دیا ہے، اور گویا خدا تعالیٰ کی عبودیت کے بجائے ان کی عبودیت کو قبول کرلیا ہے، حضور نے اثمان اور لباسوں کا ذکر فرما کر دراصل علامتی طور پر باطن وظاہر کی چمک دمک کی طرف اشارہ فرمایا ہے، رہا آپ کا "أنا ابن عبدالمطلب" کہنا تو یہ بھی نام رکھنے کے قبیل سے نہیں ہے، بلکہ یہ تو صرف اس نام سے اس ذات کی خبر دینا ہے جن کا کوئی دوسرا نام معروف نہیں تھا، اور اس طرح کے مواقع پر تعارف کے لئے خبر دینا حرام نہیں ہے، خبر کا معاملہ نام رکھنے اور ابتداءً کسی چیز کو اختیار کرنے سے بہت وسیع ہے [۱]۔

نام بدل کر اچھا نام رکھنا:

۱۵ - نام بدلنا بالعموم جائز ہے، اور اچھا نام رکھنا مسنون ہے، اسی طرح خراب نام بدل کر اچھا نام رکھنا بھی مسنون ہے، سنن ابوداؤد میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت آئی ہے، وہ فرماتے ہیں: "قال رسول الله ﷺ: إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسمائكم"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قیامت کے دن تم کو تمہارے اور تمہارے آباء کے ناموں سے بلایا جائے گا، اس لئے اپنے اچھے نام رکھو)۔

صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے: "أن ابنة لعمر رضي الله عنه كانت يقال لها: عاصية، فسماها رسول الله ﷺ جميلة"[۳] (حضرت عمرؓ کی ایک صاحبزادی کو "عاصیہ" کہا جاتا

---

(۱) حدیث: "إنما أنت عبد الله ......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۶۶۵/۸ طبع دار السلفیہ بمبئی) نے کی ہے اس کی سند صحیح ہے (الإصابۃ لابن حجر ۵۹۶/۳ طبع السعادہ)۔

(۲) حدیث: "تعس عبد الدينار ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۵۳/۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أنا النبي لا كذب......" کی روایت بخاری (الفتح ۶۹/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۴۰۰/۳ طبع الحلبی) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۱) تحفۃ المودود رص ۹۰، ۹۱، کشاف القناع ۲۷/۳۔

(۲) حدیث: "إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم......" کی روایت ابوداؤد (۲۳۶/۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں ابوالدرداء اور ان سے نقل کرنے والے راوی کے درمیان انقطاع ہے (مختصر السنن للمنذری ۲۵۱/۷ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۳) حدیث: "إن ابنة لعمر......" کی روایت مسلم (۱۶۸۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تھا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کا نام "جمیلہ" رکھ دیا)۔

صحیح بخاری میں عبد الحمید بن جبیر بن شیبہ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "جلست إلى سعيد بن المسيب فحدثني أن جده "حزنا" قدم على النبي ﷺ فقال: ما اسمك؟ قال: اسمي حَزَن، قال: بل أنت سهل، قال: ما أنا بمغير اسما سمانيه أبي، قال ابن المسيب: فما زالت فينا الحزونة بعد"[1] (میں سعید بن المسیب کے پاس بیٹھا تھا کہ انہوں نے بیان کیا کہ ان کے دادا "حزن" نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو آپ نے پوچھا: تمہارا نام کیا ہے؟ انہوں نے کہا: میرا نام حزن ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: نہیں بلکہ تم سہل ہو، اس پر انہوں نے کہا: میں اپنے باپ کے رکھے ہوئے نام کو بدل نہیں سکتا، ابن المسیب فرماتے ہیں کہ اس کے بعد ہمارے اندر سختی کبھی ختم نہیں ہوئی)۔

ایک نام جس سے تزکیہ (خودستائی) کا معنی سمجھ میں آتا تھا حضور ﷺ نے اسے بدل کر دوسرا نام رکھ دیا، چنانچہ آپ نے "برہ" کا نام بدل کر جویریہ یا زینب رکھ دیا[2]۔

ابوداؤد کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے عاص، عزیز، عتلہ (سخت)، شیطان، حکم، غراب (کوا)، حباب (سانپ) اور شہاب (شعلہ) ناموں کو بدل دیا، اور ہشام نام رکھ دیا، اسی طرح آپ نے حرب (جنگ) کو بدل کر سلم (سلامتی) نام رکھا، المضطجع (لیٹا ہوا) نام بدل کر المنبعث (اٹھا ہوا) رکھا، ایک زمین کو عفرۃ (سخت گرم) کہا جاتا تھا اس کا نام آپ نے خضرۃ (سرسبز) رکھا، ایک گھاٹی "شعب الضلالۃ" کے نام سے مشہور تھی، آپ نے اس کا نام "شعب الہدیٰ" رکھ دیا، ایک خاندان بنو الزنیۃ (زنا کی پیداوار) کے نام سے جانا جاتا تھا، آپ نے اس کو بدل کر "بنو الرشدۃ" (ہدایت کی پیداوار) رکھ دیا، بنو مغویہ (گمراہ کرنے والی کی اولاد) نام بدل کر آپ نے بنو رشدہ (ہدایت کی پیداوار) رکھ دیا[1]۔

علاوہ ازیں نام بدلنے کے جواز میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ برا نام بدل کر اچھا نام رکھنا مطلوب ہے جس کی شریعت نے ترغیب دی ہے۔

حنابلہ نے ایک سے زیادہ نام رکھنے کی اجازت دی ہے[2]۔

شوہر اور باپ وغیرہ کو صرف نام سے پکارنا:

۱۶ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ کسی کے لئے اپنے باپ کو یا عورت کے لئے اپنے شوہر کو نام لے کر پکارنا مکروہ ہے، بلکہ تعظیم وتکریم کے الفاظ کا استعمال ضروری ہے، اس لئے کہ اولاد یا بیوی پر ان کا جو اضافی حق ہے، اس کا تقاضا یہی ہے، اور یہ تزکیہ مذمومہ کے ذیل میں نہیں آتا، اس لئے کہ تزکیہ مذمومہ کا تعلق اس شخص سے ہے جو خود اپنے نام کے ساتھ ایسے الفاظ واوصاف استعمال کرے جن سے اس کی عظمت وتقدس ظاہر ہو، اس کا تعلق پکارنے والے سے نہیں ہے، جس سے کہ اپنے سے بڑے کا ادب واحترام مطلوب ہے[3]۔

---

(۱) حدیث: "بل أنت سهل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أنه غير اسم برة إلى جويرية" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "تغييره لعدة أسماء......" کی روایت سنن ابوداؤد (۵/ ۲۴۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے اس کی سند اختصار کے پیش نظر ذکر نہیں کی، اس کے لئے ابوداؤد کی شرحیں مثلاً عون المعبود دیکھی جائے (۱۳/ ۲۹۸، ۲۹۹ طبع السلفیہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، کشاف القناع ۳/ ۲۶، ۲۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۹۔

''مغنی المحتاج'' وغیرہ کتب شافعیہ میں شافعیہ کا یہ موقف مذکور ہے کہ اولاد، شاگرد اور غلام کے لئے مسنون ہے کہ وہ اپنے باپ، استاذ اور آقا کے صرف نام سے ان کو نہ پکارے[1]۔

''مطالب اولی النہی'' میں حنابلہ کی یہ رائے مذکور ہے کہ آقا اپنے غلام کو ''يا عبدي'' یا اپنی باندی کو ''يا امتي'' نہ کہے، اس لئے کہ اس سے فخر وغرور جھلکتا ہے جو ممنوع ہے، اسی طرح غلام اپنے آقا کو ''يا ربي'' یا ''يا مولائي'' نہ کہے، کیونکہ اس میں ایہام شرک پایا جاتا ہے[2]۔

اشیاء کا نام جانوروں کے ناموں پر رکھنا:

۱۷ - رحیبانی کہتے ہیں کہ ستاروں کا عربی نام رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، مثلاً حمل، ثور، جدی، اس لئے کہ یہ سب اسماء اعلام ہیں، لغت ایسا لفظ وضع کرنے کو کہتے ہیں جس سے کوئی معنی سمجھا جائے، مگر اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ یہ ستارے جانور ہیں کہ جھوٹ لازم آئے، بلکہ ان معانی واشیاء کے لئے ان الفاظ کا استعمال بطور توسع ومجاز کے ہے، جس طرح لغت میں کریم شخص کو ''بحر'' (سمندر) کہتے ہیں، جبکہ کریم کے لئے ''بحر'' کا استعمال مجاز ہے، اس کے برخلاف ستاروں کے لئے ان اسماء کا استعمال حقیقت ہے، اور توسع صرف نام رکھنے کی حد تک ہے۔

واضح رہے کہ ستاروں کی طرح اگر انسانوں کا نام جانوروں کے نام پر رکھا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ نام قبیح نہ ہو، جیسا کہ اس کا حکم ماقبل میں گذر چکا ہے[3]۔

برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے نام رکھنا:

۱۸ - ابن القیم نے ذکر کیا ہے کہ برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے خاص نام رکھنا تاکہ اس جیسی دیگر چیزوں سے امتیاز ہوجائے، جائز ہے اور اسوۂ نبوی سے ثابت ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی تلواروں، زرہوں، نیزوں، کمانوں، خنجروں اور بعض برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے خاص نام تھے، مثلاً آپ کی ایک تلوار کا نام مأثور تھا، یہ آپ کی ملکیت میں والد ماجد کی وراثت سے آنے والی پہلی تلوار تھی، آپ کی ایک دوسری تلوار کا نام ''ذوالفقار'' تھا ''فا'' کے کسرہ اور فتح کے ساتھ، یہ تلوار آپ کے پاس بدر کے دن مال غنیمت میں آئی تھی، آپ کی ایک زرہ کا نام ''ذات الفضول'' تھا، جس کو آپ نے ابوشحم یہودی کے پاس رہن رکھ کر اپنے گھر والوں کے لئے جو لیا تھا، دوسری زرہ کا نام ''ذات الوشاح'' اور تیسری کا نام ''ذات الحواشي'' تھا الخ۔

آپ کی کمانوں کے نام، ''الزوراء'' اور ''الروحاء''، ڈھال کے نام ''الزلوق'' اور ''الفتق'' نیزوں کے نام ''المثوي'' اور ''المثني'' تھے اور خنجروں کے نام ''النبعة'' اور ''البيضاء'' تھے، آپ کے پاس ایک سیاہ جھنڈا تھا جس کو ''العقاب'' کہا جاتا تھا، آپ کے ایک خیمہ کا نام ''الكن'' چھڑی کا نام ''العرجون'' ''شوحط'' کی لکڑی سے بنی ہوئی ایک چھڑی کا نام ''الممشوق'' تھا، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہی چھڑی یکے بعد دیگرے خلفاء تک منتقل ہوتی رہی، آپ کے گھر میں استعمال ہونے والے برتنوں کے بھی نام تھے، ''الريان'' ایک پیالہ کا نام تھا، ''الصادر'' ایک چھاگل کا نام تھا، ''تور'' اس برتن کا نام تھا جس میں آپ ﷺ پانی پیتے تھے، ''السعة'' بڑے پیالے کا نام تھا اور ''الغراء'' بھی ایک پیالے کا نام تھا۔

آپ کے جانوروں میں گھوڑوں کے نام تھے ''السكب''

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۳۵۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۳۹۶۔

(۳) مطالب أولی النہی ۲/ ۳۹۵، کشاف القناع ۳/ ۲۸۔

"المرتجز" اور "اللحیف" اور خچروں کے نام تھے: "دلدل"، اور "وفضة" اور گدھے کا نام تھا: "عفیر" اور اونٹوں کے نام تھے: "القصواء" اور "العضباء"۔

لباسوں میں آپ ﷺ کے ایک عمامہ کا نام "السحاب" تھا[1]۔

اللہ کو غیر منقول ناموں سے یاد کرنا:

۱۹ - ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَ لِلّٰهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِهَا، وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْن"[2] (اور اللہ ہی کے لئے اچھے اچھے (مخصوص) نام ہیں، سو انہی سے اسے پکارو اور ان لوگوں کو چھوڑے رہو جو اس کے صفات سے کجروی کرتے رہتے ہیں، ضرور انہیں اس کا بدلہ ملے گا جو کچھ وہ کرتے رہتے ہیں)۔

یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کچھ خاص نام ہیں جن کے ذریعہ اس کا نام لیا جاتا ہے، اس لئے "فادعوہ بہا" کے معنی ہیں: اس کا نام ان اسماء حسنیٰ کے ذریعہ لو، یا ان ناموں سے اس کو پکارو، اس آیت میں مذکور "دعا" کے معنی کے بارے میں صاحب روح المعانی کہتے ہیں کہ "دعا" یا تو "دعوة" سے ہے، یعنی نام رکھنا، جیسے بولتے ہیں: دعوته زیداً أو بزید یعنی میں نے اس کا نام زید رکھا، یا یہ "الدعاء" سے ہے، پکارنے کے معنی میں جیسے بولتے ہیں: "دعوت زیداً" میں نے زید کو پکارا[3]۔

علامہ آلوسی کہتے ہیں کہ اسماء خداوندی میں الحاد یہ ہے کہ غیر منقول یا فاسد معنی کا ایہام پیدا کرنے والے الفاظ سے خدا کا نام لیا جائے، جیسے کہ دیہات والے اللہ کو اس طرح پکارتے ہیں، یا أبا المكارم، يا أبيض الوجه، يا سخي وغیرہ۔

بعض علماء سے نقل کیا گیا ہے کہ اسماء خداوندی توقیفی ہیں ان میں ان کو ملحوظ رکھا جائے گا جو کتاب وسنت اور اجماع میں وارد ہوئے ہیں، جو نام ان مذکورہ اصولوں میں وارد ہوں ان کا اطلاق اللہ جل شانہ پر جائز ہے، اور جو وارد نہیں ہیں ان کا اطلاق جائز نہیں، اگرچہ ان کے معنی درست ہوں، یہ بات ابو القاسم القشیری اور الآمدی سے نقل کی گئی ہے[1]۔

قرطبی کہتے ہیں کہ اسماء الٰہی میں الحاد کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اسماء الٰہی میں تبدیلی اور تحریف کردی جائے، جیسا کہ مشرکین نے کیا تھا، انہوں نے ان ناموں میں تحریف کرکے ان کو بتوں کے لئے استعمال کرلیا تھا، مثلاً اللہ سے "اللات" "العزیز" سے "العزی" اور "المنان" سے "مناۃ" نکال لیا تھا، یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور حضرت قتادہؓ نے کہی ہے۔

دوسری صورت: اسماء الٰہی میں کچھ اضافہ کردیا جائے۔

تیسری صورت: یا ان میں کچھ کمی کردی جائے جس طرح کہ جاہل لوگ کرتے ہیں، نئے نئے نام گھڑ کر اللہ کے اصلی ناموں کو چھوڑ کر ان ناموں سے پکارتے ہیں اور اللہ کے لئے غیر منقول افعال واحوال کا ذکر کرتے ہیں، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی چیزیں ذکر کرتے ہیں جو اس کے شایان شان نہیں۔

ابن العربی سے نقل کیا گیا ہے کہ اللہ کو صرف ان ناموں سے پکارا جائے جو کتاب وسنت میں وارد ہوتے ہیں[2]۔

صاحب "روح المعانی" کہتے ہیں کہ علماء اسلام کا اتفاق ہے

---

(۱) زاد المعاد ۱/ ۱۳۰، ۱۳۵ طبع المنار۔
(۲) سورۂ اعراف / ۱۸۰۔
(۳) روح المعانی ۹/ ۱۲۱ طبع المنیریہ۔

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) القرطبی ۷/ ۳۲۸ طبع دار الکتب المصریہ۔

کہ جن اسماء وصفات کی اجازت شارع کی جانب سے وارد ہے ان کا اطلاق باری تعالیٰ پر جائز ہے، اور جن کی ممانعت آئی ہے ان کا اطلاق جائز نہیں، البتہ جن اسماء وصفات کے بارے میں نہ کوئی اجازت وارد ہو اور نہ ممانعت اور وہ معنوی طور پر درست ہوں، موہم نقص نہ ہوں بلکہ مدح وتعریف کے معنی ان سے مفہوم ہوتے ہوں اور کسی بھی زبان میں ان کا استعمال اَعلام کے طور پر نہ ہوتو ان کے اطلاق کے جواز کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، کیونکہ کسی بھی زبان میں استعمال ہونے والے اَعلام کے اطلاق کے جواز میں کوئی نزاع نہیں ہے، اہل حق نے خطرات کے پیش نظر علی الاطلاق ایسے ناموں کو ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ معتزلہ نے علی الاطلاق اس کی اجازت دی ہے[1]۔

حرام چیزوں کا ان کے اصل ناموں کے علاوہ دوسرے نام رکھنا:

۲۰- اگر حرام اشیاء کے معروف نام جن سے حرمت سمجھی جاتی ہے چھوڑ کر ان کے ایسے دوسرے نام رکھ لئے جائیں جن سے حرمت نہیں سمجھی جاتی ہے، تو اس نام کے بدلنے سے حرمت زائل نہیں ہوگی، مثلاً اللہ تعالیٰ نے ''خمر'' کو اس نام سے حرام کیا ہے، فرمایا: ''یٰأَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوْہُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ''[2] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام سو ان سے بچے رہو تاکہ فلاح پاؤ)، اگر اس کا نام کسی جائز مشروب کے نام پر رکھ دیا جائے تو نام کی تبدیلی سے اس کی حرمت زائل نہ ہوگی، اس لئے کہ علت اور وہ نشہ ہے نئے نام سے ختم نہیں ہوجائے گی، یہ دین کے ساتھ بدترین کھلواڑ اور بہانہ بازی ہے جس سے مرتکب حرام مزید گنہگار ہوگا۔

سنن ابو داؤد میں مالک بن ابی مریم کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس عبد الرحمن بن غنم آئے تو ہمارے درمیان ''طلاء'' کا ذکر آ گیا، اس پر انہوں نے کہا کہ مجھ سے ابو مالک الاشعری نے بیان کیا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا: "لیشربن ناس من أمتي الخمر، یسمونها بغیر اسمها"[1] (میری امت کے کچھ لوگ ضرور شراب کو دوسرے نام سے پئیں گے)۔ ''طلاء'' کسرہ اور مد کے ساتھ اس شراب کو کہتے ہیں جس کو آگ پر پکا کر دو تہائی حصہ جلا دیا گیا ہو، بعض لوگ خمر کو طلاء کہتے تھے، اور حضور کے جملہ "یسمونها بغیر اسمها" کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس کا اصل نام چھپا کر اس کو جائز مشروب کا نام دیں گے، مثلاً شہد کا پانی، مکئی کا پانی وغیرہ، اور یہ گمان کریں گے کہ یہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ یہ انگور یا کھجور سے تیار نہیں ہوئی ہے، ایسے لوگ جھوٹے ہیں، اس لئے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، مدار نشہ آور چیز کی حرمت پر ہے، یہی وجہ ہے کہ ''کافی'' کے دانے سے تیار کردہ قہوہ جس میں زیادہ پینے پر بھی نشہ نہ ہو نقصان دہ نہیں ہے، گرچہ قہوہ خمر کا ہی ایک نام ہے، اس لئے اعتبار نام کا نہیں مسمی کا ہے[2]۔

سوم: تسمیہ، عقود میں تحدید عوض کے معنی میں:

۲۱- اس معنی کی مثال فقہاء کے یہاں ''مہر'' ہے، اس لئے کہ عقد

---

(۱) روح المعانی ۹/۱۲۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

---

(۱) حدیث: "لیشربن ناس......" کی روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابو مالک الاشعری سے مرفوعا کی ہے اس کی سند میں کلام ہے البتہ ابن حجر نے الفتح میں اس کے اچھے شواہد ذکر کئے ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۷۹ طبع الہند)، سنن ابن ماجہ (۲/ ۱۳۳۳ طبع عیسی الحلبی)، مسند احمد بن حنبل (۵/ ۳۴۲ طبع المیمنیہ)، فتح الباری (۱۰/ ۵۱، ۵۲ طبع السلفیہ)۔

(۲) عون المعبود ۳/ ۳۲۹، بدائع الصنائع ۴/ ۲۷۷، مواہب الجلیل ۳/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۷۵، کشاف القناع ۵/ ۱۲۹۔

نکاح کے وقت مہر کی تعیین شرط نہیں ہے، اس کے بغیر بھی نکاح صحیح ہوگا، اور دخول یا موت کی صورت میں مہر واجب ہوگا۔

اس کی ایک مثال اجرت بھی ہے، اس لئے کہ جمہور اس میں وہی شرط لگاتے ہیں جو بیع کے ثمن میں لگاتے ہیں، اس لئے اجرت کا معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من استأجر أجيرا فليعلمه أجره"[1] (جو شخص کسی اجیر سے اجرت کا معاملہ کرے تو چاہئے کہ اس کی اجرت اس کو بتادے)، اگر اجرت ذمہ میں ثابت دین ہو اور اس کا ذمہ میں ثابت ہونا صحیح ہو تو اس کی جنس، نوعیت، صفت اور مقدار کا بیان کردینا ضروری ہے، اگر اجرت میں ایسی جہالت ہو جو نزاع کا باعث بن سکتی ہو تو عقد فاسد ہوجائے گا، اور منافع مطلوبہ حاصل ہونے کے بعد اجرت مثل واجب ہوگی[2]۔

اس کی مثال ''ثمن'' بھی ہے، اس لئے کہ بیع کے جواز کے لئے بوقت عقد ثمن کی تعیین باتفاق فقہاء واجب ہے[3]، اسی تفصیل کے مطابق جو ''ثمن اور بیع'' کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہیں۔

چہارم: تسمیہ بمقابلۂ ابہام، نام کے ذریعہ تعیین کے معنی میں:

۲۲ - اس کی مثال ہے: گواہوں کی تعیین یا ان کے ناموں کو چھوڑ دینا، تاکہ ان کی عدالت ثابت کی جاسکے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گواہوں کی تعیین، اور ان کے نسب، حلیہ، خاندان، مقام اور بازار وغیرہ امور کی وضاحت ضروری ہے، تاکہ ان کی عدالت پر روشنی پڑسکے۔

مالکیہ کے نزدیک کوئی بھی شخص دوسرے کی تعدیل کرسکتا ہے، چاہے اس کا نام، اس کی مشہور کنیت یا لقب نہ جانے، اور چاہے سبب عدالت کا ذکر نہ کرے، اس لئے کہ عدالت کے اسباب بہت ہیں، برخلاف جرح کے (کہ اس کے اسباب محدود ہیں)[1]۔

(۱) حدیث: "من استأجر....." کی روایت بیہقی (۶/ ۱۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے، بیہقی نے ابراہیم نخعی اور ابوسعید کے درمیان ارسال کی بنا پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) دیکھئے: ''اِجارہ'' کی اصطلاح اور ''اجرت'' پر کی گئی بحث (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۶۳ طبع اول)۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۲۲، الدسوقی ۳/ ۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، کشاف القناع ۳/ ۱۷۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۷۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۸، ۱۶۹، کشاف القناع ۶/ ۳۵۳، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۳۱۹۔

تسنیم

تعریف:

۱- لغت میں "تسنیم" کا معنی ہے: کسی چیز کو اٹھانا اور بلند کرنا، "سنم الإناء" اس وقت بولتے ہیں جب برتن کو اس قدر بھر دیا جائے کہ دانہ اس کے اوپر کوہان کی طرح اٹھ جائے، ہر وہ شئ جو کسی دوسری شئ کے اوپر اٹھ جائے تو اس کے لئے بولتے ہیں: "تسنمه"۔

"سنام البعير والناقة" اونٹ یا اونٹنی کی پشت کے اوپری حصے (یعنی کوہان) کو کہتے ہیں، اس کی جمع "أسنمة" ہے، حدیث میں ہے: "نساء علیٰ رء وسهن كأسنمة البخت"[1] (ان عورتوں کے سروں پر بختی اونٹ کے کوہانوں کی طرح تھا)۔

ارشادباری تعالیٰ ہے: "وَ مِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ"[2] (اور اس کی آمیزش تسنیم سے ہوگی)، علماء کہتے ہیں کہ تسنیم جنت میں ایک چشمہ ہے، اس کا نام "تسنیم" اس لئے رکھا گیا کہ یہ بالا خانوں اور محلوں کے اوپر بہتا ہے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تسنیم کا معنی ہے: قبر کو زمین سے ایک بالشت کے بقدر یا کچھ زیادہ اونچا کرنا[4]۔

---

(۱) حدیث: "نساء علی رء وسهن......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ مطففین/ ۲۷۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "سنم"۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۶۱۱، العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۰۱ طبع دار احیاء التراث العربی۔

"المطلع المستعذب" میں ہے کہ تسنیم کے معنی ہیں: قبر کے اوپری حصے کو اونچا کرنا اور اس کے دونوں جانب کو برابر ڈھلوان بنانا، یہ سنام البعیر (اونٹ کے کوہان) سے ماخوذ ہے[1]۔

اس کے مقابلے میں قبر کو مسطح کرنا استعمال ہوتا ہے، مسطح کا مطلب یہ ہے کہ اسے پھیلا ہوا بنائے اور اس کے تمام حصے برابر ہوں، اور گھر کی چھت کی طرح نہ کوئی حصہ پست ہو اور نہ کوئی بلند[2]۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قبر کے اوپر ایک بالشت کے بقدر مٹی کو اونچا کرنا مستحب ہے[3] بلکہ تھوڑا سا اضافہ کردینے میں بھی کچھ حرج نہیں، جیسا کہ فقہاء حنفیہ کا خیال ہے[4] تاکہ پتہ چلے کہ یہ قبر ہے، اور لوگ صاحب قبر کے لئے دعا کریں اور اس کی بے حرمتی سے پرہیز کریں، حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر"[5] (نبی کریم ﷺ کی قبر زمین سے ایک بالشت اونچی بنائی گئی ہے)، القاسم بن محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہا:

---

(۱) المطلع المستعذب فی شرح غریب المہذب للرکبی بذیل المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۴۵، القواعد الفقہیہ للمجددی البرکتی الرسالۃ الرابعۃ/ ص ۲۲۸۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، الصحاح للجوہری۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۶، الاختیار لشرح المختار ۱/ ۹۶ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۸، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۴۵، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۳۲۷۔
(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۰۱، مراقی الفلاح/ ص ۳۳۵۔
(۵) حدیث: "عن جابر أن النبي ﷺ رفع قبره......" کی روایت بیہقی (۳/ ۴۱۰ طبع دار المعرفہ) نے موصولاً اور مرسلاً کی ہے اور اس کے ارسال کو ترجیح دی ہے، الزیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۳۰۳) میں اس کو ابن حبان کی صحیح کی طرف منسوب کیا ہے۔

"اكشفي لي عن قبر النبي ﷺ وصاحبيه، فكشفت عن ثلاثة قبور، لا مشرفة ولا لاطئة، مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء"[1] (آپ میرے لئے نبی کریم ﷺ اور آپ کے دونوں ساتھیوں کی قبروں سے پردہ ہٹایئے، تو انہوں نے تینوں قبروں سے پردہ ہٹایا، وہ نہ بہت اونچی تھیں اور نہ زمین پر چپکی ہوئی، ان پر وادی کے سرخ سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ قبر کوہان نما بنانی چاہئے یا مسطح؟ حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو اونٹ کے کوہان کی طرح بنانا مستحب ہے، اس لئے کہ بخاری میں سفیان التمار کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "أنه رأى قبر النبي ﷺ مسنما"[2] (انہوں نے نبی کریم ﷺ کی قبر کوہان نما دیکھی)، حضرت حسن سے بھی اسی طرح منقول ہے، ابراہیم نخعی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "أخبرني من رأى قبر النبي ﷺ وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنها مسنمة عليها فلق مدر بيض"[3] (مجھے اس شخص نے خبر دی جس نے نبی کریم ﷺ کی قبر اطہر اور حضرات شیخین کی قبریں دیکھی تھیں کہ وہ کوہان نما تھیں اور ان پر مٹی کے ڈلے پڑے ہوئے تھے)، حضرت سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے: "أن جبريل عليه السلام صلى بالملائكة على آدم وجعل قبره مسنما"[1] (حضرت جبرئیل نے حضرت آدم کے جنازے کی نماز فرشتوں کو پڑھائی اور ان کی قبر کوہان نما بنائی)۔

قبر کو مسطح بنانا ان فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی عمارتوں کے مشابہ ہے، نیز اس میں اہل بدعت کے شعار کی بھی مشابہت ہے، اس لئے یہ ان کے نزدیک مکروہ ہے، دوسرے اس لئے بھی کہ روایت میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن تربيع القبور"[2] (نبی کریم ﷺ نے قبروں کو چوکور بنانے سے منع فرمایا)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو چوکور اور مسطح بنانا مستحب ہے، اور کوہان نما کے مقابلے میں یہ افضل ہے، روایت میں آیا ہے: "أن إبراهيم ابن النبي ﷺ لما توفي جعل رسول الله ﷺ قبره مسطحا"[3] (فرزند رسول ﷺ حضرت ابراہیم کی جب

---

(۱) حدیث: "عن القاسم بن محمد قال لعائشة "اكشفي لي عن قبر......" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۴۹، ۳۲۲۰ طبع عبید دعاس) اور حاکم (۱/۳۶۹ طبع الکتاب العربی) نے کی ہے حاکم نے اس حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: عن سفيان التمار أنه "رأى قبر النبي ﷺ مسنما" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۵۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أخبرني من رأى قبر النبي ﷺ......" کی روایت محمد بن الحسن الشیبانی نے کتاب الآثار (ص ۸۰) میں کی ہے علامہ تھانوی نے إعلاء السنن (۸/۲۷۱) میں لکھا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی مجہول ہے۔

(۱) حدیث: "أن جبريل عليه السلام صلى بالملائكة على آدم......" کی روایت دارقطنی (۲/۷۱ طبع المدنی) نے کی ہے اس کی سند میں ایک راوی عبدالرحمن بن مالک بن مغول ہیں، دارقطنی کہتے ہیں کہ یہ متروک ہیں، ان پر کلام کے لئے دیکھئے: (الکامل لابن عدی ۴/۱۵۹۸ طبع دار الفکر)۔

(۲) ابن عابدین ۱/۶۰۱، فتح القدیر ۲/۱۰۰، ۱۰۲ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار شرح المختار ۱/۹۶ شائع کردہ دار المعرفہ، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۶۶، مراقی الفلاح ر ص ۳۳۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۱، الشرح الکبیر ۱/۴۱۸، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۲/۲۴۲، کشاف القناع ۲/۱۳۸ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۲/۵۰۵ طبع ریاض الحدیثہ۔ اور حدیث "نهى عن تربيع......" الزیلعی (نصب الرایہ ۱/۳۰۳) نے اسے ذکر کیا ہے اور اسے کتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشیبانی کی طرف منسوب کیا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔

(۳) حدیث: "أن إبراهيم بن النبي ﷺ......" اس معنی کی ایک روایت امام شافعی نے ذکر کی ہے: "أن النبي ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم ووضع عليه حصباء" (۱/۲۱۵ طبع دار الکتب الملکیۃ المصریہ) الفاظ

وفات ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی قبر مسطح بنوائی)۔

یہ حضرت علیؓ کے اس قول کے خلاف نہیں ہے: "أمرني رسول الله ﷺ أن لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته"[1] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ کوئی مجسمہ نہ چھوڑو بلکہ اس کو مٹا دو اور نہ کسی اونچی قبر کو چھوڑو بلکہ اس کو بھی برابر کردو)، اس لئے کہ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ قبروں کو زمین کے برابر کردو، بلکہ معنی یہ ہے کہ ان کو مسطح بنادو، اس طرح تمام روایات میں انطباق پیدا ہوجاتا ہے[2]۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مسلمان کو دار الاسلام میں دفن کیا جائے۔

۳- لیکن اگر مسلمان کو دار الاسلام کے علاوہ کافروں کے علاقہ میں یا دار الحرب میں دفن کیا جائے، اور اس کو دار الاسلام منتقل کرنا مشکل ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کی قبر زمین کے برابر کردی جائے، قبر کو کوہان نما بنانے اور ظاہر کرنے کے مقابلے میں اس کو پوشیدہ رکھنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ کفار قبر کھود کر لاش نکال لیں اور اس کا مثلہ کردیں، اس لئے قبر کے اخفاء میں لاش کے تحفظ کا زیادہ امکان ہے، اذرعی نے اس میں ان مقامات کا بھی اضافہ کیا ہے جہاں کفن کی چوری یا کسی عداوت وغیرہ کی بنیاد پر قبر کھود دیئے جانے کا اندیشہ ہو[1]۔

قبر سے متعلق باقی احکام کے لئے دیکھئے: "قبر" کی اصطلاح۔

تسوّک

دیکھئے: "استیاک"۔

تسوّل

دیکھئے: "شحاذۃ"۔

= انہی کے ہیں، نیز اسے بیہقی (۳/ ۴۱۱ طبع دار المعرفۃ) نے نقل کیا ہے حافظ التلخیص الحبیر میں کہتے ہیں کہ اس کے رجال ارسال کے باوجود ثقہ ہیں (۲/ ۱۳۳ طبع المدنی) امام شافعی کی سند میں ابراہیم بن محمد ہیں ان کے بارے میں حافظ کہتے ہیں کہ وہ متروک ہیں (التقریب ۱/ ۴۲ طبع المکتبۃ العلمیہ)۔

(۱) حدیث: "أن لا تدع تمثالا إلا......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۶ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸، شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۴۵۔

(۱) شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۳۲۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲/ ۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

تسوید

تعریف:

۱-''تسوید'' سوّد کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "سود تسویدا"، ''تسوید'' سیاہ رنگ میں رنگنے کے معنی میں آتا ہے، یہ ''بیاض'' (سفیدی) کی ضد ہے، بولتے ہیں:"سود الشیء" اس نے اس چیز کو سیاہ بنادیا۔

اور''تسوید'' سیادۃ سے بھی ہے، اس وقت اس کا معنی ہوگا: شرافت وعزت دینا، بولتے ہیں:''سودہ قومہ تسویدا'' اس کی قوم نے اس کو اپنا سردار بنایا۔

''المصباح'' میں ہے:'' ساد یسود سیادۃ''، اس کا اسم ''سؤدد'' ہے، یہ مجد وشرف کے معنی میں ہے، مرد کو''سید'' اور عورت کو''سیدۃ'' کہتے ہیں۔

سید جماعت کے ذمہ دار کو کہتے ہیں، اس کی طرف منسوب کرکے کہا جاتا ہے:''سید القوم'' قوم کا سردار، اور چونکہ متولی جماعت کے لئے مہذب النفس ہونا شرط ہے، اسی وجہ سے جو شخص ذاتی طور پر شریف ومہذب ہو اس کو سید کہتے ہیں۔

سید کا اطلاق رب، مالک، حلیم، اپنی قوم کی تکلیفیں اٹھانے والے، شوہر، رئیس اور پیشوا شخص پر بھی ہوتا ہے۔

تسوید ایک قسم کے علاج کے لئے بھی آتا ہے،''اللسان'' میں ابوعبید سے نقل کیا گیا ہے کہ جب بال کا بوسیدہ کمبل پتلا ہوجاتا ہے، تو اس سے اونٹ کے زخموں کا علاج کیا جاتا ہے، اس موقع پر بولتے ہیں: ''سود الإبل تسویدا''[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تسوید سے بالعموم پہلے دونوں معانی مراد ہوتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تبییض:

۲-تبییض، بیّض کا مصدر ہے، بولتے ہیں، ''بیض الشیء'' اس نے اس چیز کو سفید بنایا:''سوّدہ'' کی ضد ہے۔

بیاض''سواد'' کی ضد ہے، اور''بیّاض'' اس شخص کو کہتے ہیں جو کپڑوں کو اجلا کرتا ہے۔

مبیّضۃ: سفیدی والے لوگ، یہ''ثنویۃ'' کا ایک فرقہ ہے جو عباسیوں کے فرقہ مسودہ کی مخالفت میں اپنے کپڑوں کو سفید رکھتا ہے اور اسی بناپر ان کو اس نام سے پکارا جاتا ہے[2]۔

ب-تعظیم:

۳- تعظیم، عظّم کا مصدر ہے، بولتے ہیں:''عظمہ تعظیما'' اس نے اس کو بڑا اور صاحب شان بنایا،''تعظیم'' وصف اور کیفیت کے لحاظ سے ہوتی ہے، اس کے بالمقابل ان دونوں میں مقام ومرتبہ کے لحاظ سے''تحقیر'' کا لفظ آتا ہے[3]۔

ج-تفضیل:

۴-تفضیل'' فضّل'' کا مصدر ہے، بولتے ہیں:''فضلتہ علی

---

(۱) المصباح المنیر ۱/ ۲۹۴، لسان العرب ۲/ ۲۳۵، ۲۳۶، تاج العروس ۲/ ۳۸۴، ۳۸۶، المفردات فی غریب القرآن رص ۲۴۷۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب۔

(۳) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات ۱/ ۹۵۔

غیرہ تفضیلاً" یعنی میں نے اس کو دوسروں سے افضل قرار دیا، ''فضله'' یعنی اس نے اس کی برتری ثابت کی، ''تفضیل'' تسوید بمعنی سیادت سے کمتر ہے، مگر اس کا ایک ذریعہ و راستہ ہے[1]۔

د-تکریم:

۵-تکریم کا معنی یہ ہے کہ انسان کو ایسا نفع پہنچایا جائے جس میں کوئی کمی واقع نہ ہو یا یہ کہ انسان ایسا بنادیا جائے کہ اس کو عمدہ اور نفیس چیزیں ملیں۔

یہ ''کرّم'' کا مصدر ہے، بولتے ہیں: ''کرمه تکریما'' یعنی اس نے اس کو عظمت و پاکیزگی سے سرفراز کیا۔

''اکرام'' اور تکریم کے معنی ایک ہیں، اور ''کرم'' لؤم (کمینہ پن) کی ضد ہے[2]۔

شرعی حکم:

۶-معنی کے فرق اور فقہی بحث کے لحاظ سے تسوید کے احکام مختلف ہیں۔

تسوید بمعنی سیادت کے احکام کی بحث درج ذیل مواقع پر آتی ہے: نماز اور خارج نماز میں نبی ﷺ کو سیدنا کہہ کر پکارنا، غیر نبی کو سید کہنا، اور منافق کو سید کہنا۔

اور تسوید بمعنی سیاہ رنگ سے رنگنا، کے احکام سے بحث ان مواقع پر آتی ہے: تعزیر، خضاب، حداد، تعزیت، لباس، عمامہ اور مبیع کا بال۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادۂ ''فضل''۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادۂ ''کرم''۔

(اول)

تسوید بمعنی سیادت

نبی کریم ﷺ کو سید کہنا:

نبی کریم ﷺ کو نماز کے اندر یا باہر ''سیدنا'' کہنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف-اندرون نماز:

۷- کتب حدیث وفقہ میں درود ابراہیمی کے جو الفاظ نبی کریم ﷺ سے منقول ہیں، ان میں کہیں حضور کے نام سے قبل ''سیدنا'' کا ذکر نہیں ہے، پھر لفظ ''سیدنا'' کا اضافہ کرنے کا حکم کیا ہوگا، تو جو لوگ زیادتی کے قائل نہیں ہیں، ان کا خیال ہے کہ نبی کریم ﷺ سے منقول الفاظ کا التزام ضروری ہے، اس لئے کہ یہی اصل اتباع ہے کہ حضور ﷺ سے منقول اوراد و اذکار مثلاً اذان، اقامت، تشہد اور درود ابراہیمی میں اپنی جانب سے کوئی اضافہ نہ کیا جائے۔

البتہ نماز میں تشہد کے بعد درود ابراہیمی میں خاص طور پر لفظ ''سیدنا'' کے اضافہ کو بعض فقہاء متاخرین نے مستحب قرار دیا ہے، مثلاً شافعیہ میں عز بن عبد السلام، الرملی اور القلیوبی اور الشرقاوی، حنفیہ میں حصکفی اور ابن عابدین نے رملی شافعی کی اتباع میں، اسی طرح مالکیہ میں النفراوی نے بھی اس کے استحباب کی صراحت کی ہے۔

ان فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ ادب کے قبیل سے ہے اور ادب کی رعایت تعمیل حکم سے بہتر ہے جیسا کہ عز بن عبد السلام نے کہا ہے[1]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۳۴۵، الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۲/۳۶۴، القلیوبی ۱/۱۶۷، شرح الروض ۱/۱۶۶، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/۲۱، ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، نیل الاوطار ۲/۳۲۶، القول البدیع فی الصلاۃ علی الحبیب الشفیع رص ۱۰۱، الفتاوی ابن حجر

ب-خارج نماز:

۸- نبی کریم ﷺ کے لئے سیادت کے ثبوت اور سیادت میں آپ کے علَم (ممتاز) ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، شرقاوی کہتے ہیں کہ لفظ "سیدنا" حضور ﷺ کے لئے علَم کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس کے باوجود بعض علماء نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ لفظ "سید" کا اطلاق ذات باری تعالیٰ کے سوا کسی پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ ابونضرہ عن مطرف کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے بیان کیا: "انطلقت في وفد بني عامر إلى النبي ﷺ فقلنا: "أنت سيدنا" فقال: السيد الله تبارك وتعالى. قلنا: وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا، قال: قولوا بقولكم أو بعض قولكم، ولا يستجرينكم الشيطان"[(۱)] (میں بنوعامر کے وفد کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو ہم نے عرض کیا: آپ ہمارے سید ہیں، تو آپ نے فرمایا: سید تو اللہ تعالیٰ ہے، پھر ہم نے کہا کہ آپ ہم میں سب سے افضل اور سب سے زیادہ صاحب عظمت ہیں، تو آپ نے ارشاد فرمایا: وہی کہو جو کہتے ہو (راوی کو شک ہے کہ حضور نے "قولکم" فرمایا یا "بعض قولکم" فرمایا یعنی مجھے اپنا نبی اور رسول کہو اور بس)، اور شیطان تمہارا مذاق نہ بنادے)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "جاء رجل فقال: أنت سيد قريش، فقال ﷺ: السيد الله"[(۲)] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: آپ قریش کے سردار ہیں، تو حضور ﷺ نے فرمایا: سردار تو اللہ ہے)۔

ابن الاثیر "النہایہ" میں فرماتے ہیں: یعنی اللہ ہی کی ذات سیادت کی مستحق ہے، گویا حضور نے ناپسند کیا کہ آپ کے سامنے آپ کی تعریف کی جائے، آپ نے تواضع کو پسند فرمایا، اور یہی مطلب ہے مذکورہ بالا حدیث کے اس ٹکڑے کا کہ جب لوگوں نے کہا: آپ ہمارے سید ہیں تو حضور نے فرمایا: "قولوا بقولکم" یعنی مجھے نبی اور رسول کہہ کر پکارو جیسا کہ اللہ نے میرا نام رکھا ہے، اور مجھے سید نہ کہو جیسا کہ تم اپنے رئیسوں کو کہتے ہو، اس لئے کہ میں ان لوگوں کی طرح نہیں ہوں جو اسباب دنیا کے ذریعہ سیادت حاصل کرتے ہیں۔

ابن مفلح نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ سید کا اطلاق رب، مالک، شریف، فاضل، حکیم، قوم کی اذیتیں سہنے والے، شوہر، رئیس اور پیشوا پر ہوتا ہے۔

ابومنصور کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے سامنے اپنی تعریف کو ناپسند فرمایا اور تواضع کو اختیار فرمایا، اور سیادت کو تمام مخلوقات کے آقا کے لئے خاص کردیا، مگر یہ اس روایت سے متعارض نہیں ہے جس میں حضور ﷺ نے حضرت سعد بن معاذؓ کے بارے میں ان کے قبیلہ انصار سے فرمایا: "قوموا إلى سيدكم"[(۱)] (اپنے سردار کے لئے اٹھو) آپ کا مطلب یہ تھا کہ سعد بن معاذ تم میں سب سے افضل واکرم شخص ہیں، اللہ کے لئے "سید" کہنے کا معنی ہے کہ وہ ساری مخلوقات کا مالک ہے، اور ساری مخلوقات اس کی غلام ہے (اس معنی میں سید کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں کیا جاسکتا)۔

اسی طرح حضور ﷺ نے اپنے بارے میں فرمایا: "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر"[(۲)] (میں روز قیامت تمام اولاد

= العسقلانی، "إصلاح المساجد من البدع والعوائد" للقاسمی سے نقل کرتے ہوئے (۱۴۰ طبع پنجم المکتب الاسلامی)۔

(۱) حدیث: "قولوا بقولكم أو بعض قولكم....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۵۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۱۷۹ طبع السلفیہ) میں لکھا ہے: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "السيد الله" کی روایت احمد (۴/ ۲۴ طبع المیمنیہ) نے مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے کی ہے اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "قوموا إلى سيدكم" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر" کی روایت مسلم

آدم کا سردار ہوں گا اور مجھے کوئی فخر نہیں)، اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ پہلے شفیع ہوں گے اور سب سے پہلے آپ کے لئے جنت کا دروازہ کھولا جائے گا، یہ ارشاد آپ نے تحدیث نعمت اور اللہ کی جانب سے آپ کو نوازی گئی فضیلتوں اور عظمتوں سے لوگوں کو باخبر کرنے کے لئے فرمایا، تاکہ لوگوں کا ایمان اس کے مطابق ہو، اسی لئے آپ نے اس کے ساتھ "ولا فخر" بھی فرمایا کہ یہ فضیلت مجھے اللہ کی عنایت سے حاصل ہوئی ہے، میں نے اپنے طور پر اپنی قوت سے یہ حاصل نہیں کی ہے، اس لئے مجھے اس پر فخر کرنے کا حق نہیں۔

سخاوی کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ حضور ﷺ نے یہ انکار بطور تواضع کیا ہو اور آپ کو اپنے سامنے اپنی تعریف ناپسند ہوئی ہو، یا یہ کہ حضور ﷺ نے اس لئے انکار فرمایا ہو کہ یہ عہد جاہلیت کے سلام وکلام کا ایک طرز تھا، یا یہ کہ مدح وتعریف میں مبالغہ آرائی پر روک لگانے کے لئے آپ نے یہ انکار فرمایا، ورنہ خود آپ سے صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ آپ نے اپنے بارے میں ارشاد فرمایا: "أنا سيد ولد آدم" (میں اولاد آدم کا سردار ہوں)، اور حضرت حسن کے بارے میں ارشاد فرمایا: "إن ابني هذا سيد"[1] (بیشک میرا یہ بیٹا سردار ہے) اس کے علاوہ "عمل الیوم واللیلہ" میں نسائی کی ایک حدیث میں حضرت سہل بن حنیف کا حضرت نبی کریم ﷺ کو "یا سیدی" کہہ کر پکارنا وارد ہوا ہے، حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: "اللهم صل على سيد المرسلين" (اے اللہ! تمام رسولوں کے سردار پر رحمت نازل فرما)، مذکورہ روایات وآثار سے واضح اور مضبوط طور پر ثابت ہوتا ہے کہ فی نفسہ حضور کو "سید" کہنا جائز ہے، اور جو اس کا

= (۳/۱۷۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے مگر مسلم میں "ولا فخر" کا ٹکڑا نہیں ہے یہ ٹکڑا ترمذی میں ہے (۵/۳۰۸ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "إن ابني هذا سيد" آگے آرہی ہے حوالہ وہیں ف/۹ کے تحت آئے گا۔

انکار کرے اس کو مذکورہ بالا حدیث کے علاوہ کوئی دوسری دلیل پیش کرنی چاہئے، اس لئے کہ مذکورہ احتمالات کے ہوتے ہوئے مذکورہ حدیث سے استدلال درست نہیں رہا[1]۔

نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کو سید کہنا:

۹- نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے لفظ سید کا اطلاق جائز ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ جائز ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت یحیی علیہ السلام کے لئے خداوند تعالی کا ارشاد ہے: "وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ"[2] (اور مقتدا ہوں گے اور بڑے ضبط نفس کرنے والے ہوں گے اور نبی ہوں گے صالحین میں سے)، یعنی وہ عفت اور گناہوں سے بچنے کے معاملے میں دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں، نیز قرآن میں "امرأة العزیز" کے بارے میں ہے: "وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ"[3] (اور دونوں نے اس کے آقا (یعنی شوہر) کو دروازہ کے پاس پایا)، مراد اس عورت کا شوہر ہے۔

اسی طرح روایت میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ سئل: من السيد؟ قال: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام. قالوا: فما في أمتك من سيد؟ قال: بلى، من آتاه الله مالا، ورزق سماحة، فأدى شكره، وقلّت شكايته في الناس"[4] (نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ سید کون ہے؟ آپ

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۳۴۵، الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۲/۴۶۳، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/۲۱، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ ۳/۴۶۳، ۴۶۵، القول البدیع فی الصلاۃ علی الحبیب الشفیع رص ۱۰۱، لسان العرب ۲/۲۳۵۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۳۹۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۲۵۔

(۴) حدیث: "سئل من السيد؟ قال: يوسف....." ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کو

نے فرمایا: یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم علیہم السلام، صحابہ نے پوچھا: کیا آپ کی امت میں بھی کوئی سید ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں، اللہ نے جسے مال دیا اور دل میں کشادگی عطا فرمائی، پھر اس نے اللہ کا شکر ادا کیا اور لوگوں میں اس کی شکایت کم ہوئی (وہ میری امت کا سید ہے))۔

حضور ﷺ نے انصار اور بنی قریظہ سے فرمایا: "قوموا إلى سيدكم"[1] (اپنے سردار یعنی سعد بن معاذ کے لئے اٹھو)۔

صحیحین میں حضرت حسن بن علیؓ کے بارے میں ارشاد نبوی ہے: "إن ابني هذا سيد، ولعل الله يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين"[2] (میرا یہ بیٹا سردار ہے، اور امید ہے کہ اللہ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں کے درمیان مصالحت کرائے گا) چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

ایک موقع پر حضور ﷺ نے انصار سے دریافت فرمایا: "من سيدكم؟ قالوا: الجد بن قيس على أنا نبخله، قال ﷺ: وأي داء أدوى من البخل"[3] (تمہارا سردار کون ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ''جد بن قیس''، بس ایک بات کہ ہم اس کو بخیل سمجھتے ہیں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: بخل سے بڑی بیماری کیا ہو سکتی ہے؟)، نیز ارشاد نبوی ہے: ''كل بني آدم سيد فالرجل سيد أهله، والمرأة سيدة بيتها''[1] (ہر انسان سردار ہے، مرد اپنے گھر والوں کا سردار ہے، اور عورت اپنے گھر کی سردار ہے)۔

اسی طرح حضرت ام الدرداءؓ کی یہ حدیث ہے: ''حدثني سيدي أبو الدرداء (مجھ سے میرے سردار ابو الدرداء نے بیان کیا)، حضرت عمرؓ کے اس اثر سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا: ''من الذي إلى جانبك، فأجاب: هذا سيد المسلمين أبي بن كعب رضي الله عنه'' (آپ کے بازو میں کون صاحب ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: یہ مسلمانوں کے سردار حضرت ابی بن کعب ہیں)۔

جمہور کہتے ہیں کہ قرآن یا احادیث متواترہ میں کہیں اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ لفظ ''سید'' اسماء خداوندی میں سے ہے اور اللہ پر اس لفظ کا اطلاق (بحیثیت اسم نہیں) بلکہ اس بناپر ہے کہ وہی ساری کائنات کا مالک ہے، اور اس کے سوا اس کا کوئی مالک نہیں، لیکن غیر اللہ پر اس لفظ کا اطلاق اس جامع اور کامل معنی میں نہیں بلکہ محدود اور ناقص معنی میں ہوگا۔

بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ لفظ ''سید'' کا اطلاق اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے سوا کسی پر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ مطرف کی مذکورہ بالا حدیث میں گذر چکا ہے۔

خطابی کہتے ہیں کہ ''السید'' یا ''المولیٰ'' کا بلا اضافت علی الاطلاق استعمال صرف صفات خداوندی کے لئے ہو سکتا ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ لفظ ''سید'' کا اطلاق غلام کے مالک یا مالکہ پر جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لا يقولن أحدكم: عبدي

= طبرانی نے الاوسط میں روایت کیا ہے اس میں ایک راوی نافع ابوہرمز متروک ہیں (مجمع الزوائد ۸/ ۲۰۲ طبع القدسی)۔

(۱) حدیث: "قوموا إلى سيدكم" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "إن ابني هذا سيد، ولعل الله يصلح....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من سيدكم" کی روایت ابوالشیخ نے الامثال میں حضرت کعب بن مالک سے کی ہے (الفتح ۵/ ۱۷۹ کتاب الامثال طبع السلفیہ)، اور کہا ہے کہ اس سند کے رجال ثقہ ہیں۔

---

(۱) حدیث: "كل بني آدم سيد، فالرجل....." کی روایت ابن عدی نے الکامل (۱۵۲۱/۴ طبع دار الفکر) میں کی ہے اس کی سند حسن ہے۔

وأمتي، ولا يقولن المملوک: ربي وربتي، وليقل المالک: فتاي وفتاتي. وليقل المملوک: سيدي وسيدتي، فإنهم المملوكون، والرب: الله تعالى"[۱] (تم میں کا کوئی میرا بندہ اور میری بندی نہ کہے، اور مملوک میرا رب یا ربہ نہ کہے، بلکہ مالک کہے: میرا غلام، میری باندی، اور مملوک کہے: میرا سید، اور میری سیدہ، اس لئے کہ وہ مملوک ہیں، اور رب تو خدا تعالیٰ ہے)۔

صاحب عون المعبود فرماتے ہیں کہ بعض اکابر علماء اسی رائے کو اختیار کرتے تھے اور وہ کسی کو "سید" بول کر یا لکھ کر مخاطب کرنا پسند نہیں فرماتے تھے، اور یہ بات اس وقت اور زیادہ اہم بن جاتی ہے جب مخاطب کوئی غیر متقی شخص ہو[۲]۔

سید کہلانے کا مستحق کون ہے؟:

۱۰ - لفظ "سید" سودد سے مشتق ہے، اس کا معنی ہے: عزت و شرف، اس کا اطلاق کسی جماعت کے ذمہ دار پر ہوتا ہے، اور اس کی شرط اور شان یہ ہے کہ وہ مہذب النفس اور شریف ہو، اور اس کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو فضل و شرف، عبادت، تقویٰ، علم و عقل، پاکیزگی و عفت اور کرم و رأفت وغیرہ میں سے بعض خصال خیر کا حامل ہو۔

منافق پر سید کا اطلاق:

۱۱ - منافق کو مذکورہ خصال و عادات میں سے کچھ بھی حاصل نہیں

(۱) حدیث: "لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي....." کی روایت ابوداؤد (۲۵۷/۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اصل مسلم میں ہے (۱۷۶۴/۳ طبع الحلبی)۔

(۲) تفسیر القرطبی ۷۶/۴، ۷۷، صحیح البخاری ۱۳۰/۷ طبع استنبول، عون المعبود ۳۲۱/۱۳، ۳۲۲، الکامل فی ضعفاء الرجال ۱۵۲۱/۴، حاشیۃ الشرقاوی ۲۱/۱، الآداب الشرعیہ ۶۵/۳، ۶۷۔

ہوتا، وہ جھوٹا، دھوکہ باز اور خائن ہوتا ہے، اس کا باطن اس کے ظاہر کے موافق نہیں ہوتا، اور عقیدہ میں اپنے کفر کو چھپاتا ہے، اور اسلام کا اظہار کرتا ہے، منافق کو سید کہنے سے منع کیا گیا ہے، حضرت عبداللہ بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تقولوا للمنافق سيد[۱] فإنه إن يک سيدكم فقد أسخطتم ربكم عزوجل"[۲] (منافق کو سید نہ کہو، اس لئے کہ اگر وہ تمہارا سردار ہوجائے گا تو گویا تم نے اپنے پروردگار کو ناراض کرلیا)، اس لئے کہ سید اس کو کہتے ہیں جو ان بلند اوصاف واسباب کا حامل ہو جو اس کو سیادت کا اہل بنائیں، منافق تو نقائص کا حامل ہوتا ہے، پھر اس کو "سید" کہنا لفظ کا غلط استعمال ہے، اور اس کو اس مقام پر لا کھڑا کرنا ہے جہاں اس کو اللہ تعالیٰ نے نہیں رکھا ہے، جس کی وجہ سے انسان غضب الٰہی کا مستحق بن سکتا ہے، بعض شراح حدیث نے حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر منافق تمہارا سردار بن جائے تو تم پر اس کی اطاعت واجب ہوجائے گی، اور اگر تم اس کی اطاعت نفاق کے معاملے میں کروگے تو اپنے پروردگار کو ناراض کردوگے، ابن الاثیر کہتے ہیں کہ منافق کو سید نہ کہو، اس لئے کہ اگر تمہارا سردار منافق ہوگا تو تمہارا حال اس کے حال سے کمتر اور بدتر ہوگا، اور اللہ تمہارے لئے یہ پسند نہیں کرتا[۳]۔

(۱) بعض روایات میں "سیدا" نصب کے ساتھ آیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تقولوا للمنافق سيد، فإنه....." کی روایت ابوداؤد (۲۵۷/۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (ص ۶۰۶ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۳) عون المعبود ۳۴۴/۱۳، فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد ۲۳۰/۲، الآداب الشرعیہ ۶۵/۳، لسان العرب ۲۳۵/۴۔

(دوم)

تسوید بمعنی سیاہ رنگ سے رنگنا:

الف – کالا خضاب لگانا:

۱۲ – مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے لئے کالا خضاب لگانا جہاد کے علاوہ عام حالات میں فی الجملہ مکروہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے:

ابن عابدین کہتے ہیں کہ کالا خضاب غیر جنگی حالات میں مکروہ ہے، "الذخیرۃ" میں ہے کہ غزوہ وجہاد کے لئے کالا خضاب لگانا تاکہ دشمن کی نگاہ میں ہیبت ناک معلوم ہو، بالاتفاق محمود ہے، اور اگر عورتوں کی نگاہ میں اچھا لگنے کے لئے خضاب لگائے تو مکروہ ہے، عام طور پر مشائخ کی رائے یہی ہے، بعض مشائخ نے اس کو بلا کراہت جائز کہا ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جس طرح مجھے یہ پسند ہے کہ عورت میرے لئے زینت کرے، عورت کو بھی یہ پسند ہوگا کہ میں اس کے لئے زینت کروں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کالا خضاب لگانا دھوکہ دینے کی غرض سے حرام ہے، مثلاً کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے سفید داڑھی میں کالا خضاب لگانا اور اگر جہاد کے لئے ایسا کرے تاکہ دشمن کو جوانی کا وہم ہو تو مستحب ہے، اور بلاوجہ اپنے کو جوان ظاہر کرنے کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہے، اور اگر بے مقصد ایسا کرے تو اس میں دو قول ہیں: ایک کراہت کا ہے اور دوسرا جواز کا[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کالا خضاب لگانا فی الجملہ حرام ہے، ان کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیل اور اختلاف پایا جاتا ہے، نووی "المجموع" میں کہتے ہیں کہ سر اور داڑھی میں سیاہ خضاب کی مذمت پر سب کا اتفاق ہے، پھر لکھتے ہیں کہ امام غزالی نے "الاحیاء" میں، بغوی نے تہذیب میں اور دوسرے کئی اصحاب نے اس کو مکروہ کہا ہے، اور بظاہر ان کی عبارت سے مکروہ تنزیہی معلوم ہوتا ہے، لیکن صحیح بلکہ درست یہ ہے کہ یہ حرام ہے، اور جن لوگوں نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے ان میں صاحب "الحاوی" ہیں، انہوں نے "باب الصلاۃ بالنجاسة" میں اس کی صراحت کی ہے، البتہ انہوں نے جہاد کا استثناء کیا ہے، "کتاب الاحکام السلطانیہ" کے آخر میں ہے کہ لوگوں کو سفید بالوں پر سیاہ خضاب لگانے سے محتسب روکے، الا یہ کہ وہ مجاہد ہو، اس کی حرمت کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتي بأبي قحافة والد أبي بكر الصديق رضي الله عنهما يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بياضا[1] فقال رسول الله ﷺ: غيروا هذا، واجتنبوا السواد."[2] (حضرت ابوبکر الصدیقؓ کے والد ماجد حضرت ابو قحافہ فتح مکہ کے دن حضور ﷺ کے پاس لائے گئے، ان کے سر اور داڑھی کے بال ثغامہ کی طرح سفید ہو چکے تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان کا رنگ بدل دو، اور سیاہ رنگ سے پرہیز کرو)، حضرت ابن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد كحواصل الحمام، لا يريحون رائحة الجنة"[3] (آخری زمانے میں کچھ لوگ ہوں گے جو کبوتر کے

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، ۲۸۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۶، کشاف القناع ۱/ ۷۷، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۵۱، ۳۵۴۔

---

(۱) الثغامۃ ایک پودا ہے جو نیا دوتر پہاڑوں میں ہوتا ہے اور سوکھنے پر سفید ہو جاتا ہے، بڑھاپے کی سفیدی کو اس پودے سے تشبیہ دی جاتی ہے۔

(۲) حدیث: "غيروا هذا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "يكون قوم يخضبون في......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۱۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی سند قوی ہے (الفتح ۱۰/ ۴۹۹ طبع السلفیہ)۔

سنیہ کی طرح سیاہ رنگ کا خضاب لگائیں گے، ان کو جنت کی خوشبو بھی میسر نہ ہوگی)، سیاہ خضاب کی ممانعت میں عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک عورت کے لئے اس کی رخصت ہے اگر وہ زینت کی غرض سے شوہر کی پسندیدگی کے لئے لگاتا چاہے۔

نووی ''روضۃ الطالبین'' میں قمطراز ہیں کہ عورت اگر شوہر والی نہ ہوتو اس کے لئے سیاہ رنگ کا خضاب لگانا حرام ہے، اور اگر شوہر والی ہو اور شوہر کی اجازت سے کرے تو مذہب کے مطابق جائز ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ اس میں دو رائیں ہیں، جس طرح کہ عورت کے لئے بال کے جوڑنے میں دو رائیں ہیں۔

رملی کہتے ہیں کہ عورت کے لئے سیاہ رنگ کا خضاب حرام ہے، البتہ اگر شوہر اس کی اجازت دے دے تو جائز ہے، اس لئے کہ عورت کی زینت سے شوہر کی غرض وابستہ ہے جیسا کہ ''الروضۃ'' اور اس کی اصل میں ہے اور یہی سب سے بہتر رائے ہے[1]۔

یہ ساری بحث اس صورت میں ہے جبکہ عورت یا مرد بال میں سیاہ رنگ کا خضاب لگائے، رہا بال میں سیاہ رنگ کے علاوہ کسی دوسرے رنگ کا خضاب لگانا مثلاً سرخ، زرد وغیرہ یا بال کے علاوہ جسم کے دوسرے حصوں میں خضاب لگانا مثلاً ہاتھ پاؤں وغیرہ تو ان میں کچھ تفصیلات ہیں جو اپنے محل پر مذکور ہیں۔

حافظ ''الفتح'' میں کہتے ہیں کہ بعض علماء نے سیاہ رنگ کا خضاب لگانے کی علی الاطلاق اجازت دی ہے، جبکہ بعض نے عورتوں کے بجائے صرف مردوں کو اجازت دی ہے۔

اس کی تفصیل ''اختضاب'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

(۱) المجموع ۱/ ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۳۔

ب- سوگ کے لئے سیاہ لباس پہننا:

۱۳ - جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اس کے لئے باتفاق فقہاء سیاہ لباس پہننا جائز ہے، اس پر واجب نہیں ہے، بلکہ دوسرے رنگ کا لباس پہننا بھی جائز ہے۔

کتنی مدت تک عورت سیاہ لباس پہن سکتی ہے اس میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے کہا کہ یہ مدت تین دن سے متجاوز نہیں ہونی چاہئے، لیکن فقہاء مذہب جن میں ابن عابدین بھی ہیں، انہوں نے اس کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ عورت شوہر کی موت کے بعد اظہار افسوس کے لئے کپڑے کو سیاہ رنگ سے رنگے، اور اس کو پہنے، لیکن اگر کوئی کپڑا شوہر کی موت سے قبل ہی سیاہ رنگ کا تھا تو اس کے لئے سوگ کی پوری مدت تک اس کپڑے کا پہننا جائز ہے، حنفیہ نے شوہر کے علاوہ دوسرے کے سوگ کے لئے سیاہ کپڑا پہننے کو ممنوع قرار دیا ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ سوگ منانے والی عورت کے لئے سیاہ کپڑا پہننا جائز ہے، الا یہ کہ عورت بہت گوری ہو، یا یہ کہ سیاہ رنگ اس کی قوم کی روایات میں زینت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو۔

فقہاء شافعیہ میں قلیوبی کا خیال ہے کہ اگر سیاہ لباس عورت کی قوم میں زینت کے طور پر استعمال کرنے کا رواج ہو تو سیاہ لباس پہننا حرام ہے، نووی نے ماوردی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ''حاوی'' میں ایک رائے یہ ذکر کی ہے کہ سوگ کی حالت میں عورت پر سیاہ کپڑا پہننا لازم ہے[1]۔

ج- تعزیت کے موقعہ پر سیاہ لباس پہننا:

۱۴ - میت پر اظہار غم کے لئے چہرہ سیاہ کرنا باتفاق فقہاء جائز نہیں

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۲/ ۶۱۷، ۶۱۹، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، الخرشی ۴/ ۱۴۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۸۹، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۲۰، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۲۷۶،

ہے، خواہ گھر والے کریں یا تعزیت کرنے والے، اس لئے کہ اس میں جزع فزع اور قضائے الٰہی سے ناراضگی کا اظہار ہوتا ہے اور اس فعل پر خدا کا غضب نازل ہوتا ہے، اس لئے کہ احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔

تعزیت کے لئے کپڑوں کو سیاہ کرنا مردوں کے لئے مکروہ ہے، عورتوں کے لئے مضائقہ نہیں، البتہ میت پر اظہار افسوس کے لئے کپڑوں کو سیاہ، یا سیاہی مائل بھورے رنگ [1] سے رنگنا سابقہ تفصیل کے مطابق جائز نہیں [2]۔

د-سیاہ لباس اور سیاہ عمامہ استعمال کرنا:

۱۵ - حنفیہ کے نزدیک سیاہ کپڑا پہننا مستحب ہے، ابن عابدین کہتے ہیں کہ سیاہ لباس استعمال کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ امام محمد نے ''السیر الکبیر'' کے ''باب الغنائم'' میں ایک حدیث ذکر کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیاہ کپڑا پہننا مستحب ہے [3]۔

البتہ سیاہ رنگ سے کپڑا رنگنے اور اس رنگ میں رنگے ہوئے کپڑوں کو پہننے کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ مضائقہ نہیں [4]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے امام کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنی ہیئت، عمامہ اور چادر وغیرہ کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرے، اور سیاہ لباس نہ پہننا زیادہ بہتر ہے، الا یہ کہ سلطان یا کسی اور جانب سے

= الروض المربع ۴/ ۱۲۵۔

(۱) اکہب سیاہی مائل بھورے رنگ کو کہتے ہیں۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷، ۵/ ۳۳۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۱۵، اسنی المطالب ۱/ ۳۳۶، الإقناع ۱/ ۱۸۱، کشاف القناع ۲/ ۱۶۳، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۲۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳۰، ابن عابدین ۵/ ۴۸۱۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۲۔

سیاہ لباس کے ترک پر کسی مضرت کا اندیشہ ہو، ابن عبدالسلام اپنے ''فتاوی'' میں کہتے ہیں کہ سیاہ لباس پہننے پر مواظبت کرنا بدعت ہے، البتہ اگر خطیب پر پابندی عائد کردی جائے کہ خطبہ سیاہ لباس ہی میں دینا ہے تو اس پابندی کے مطابق عمل کرے [1]۔

علماء نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے سفید اور سیاہ دونوں رنگ کا عمامہ باندھنا منقول ہے [2] لیکن افضل سفید رنگ ہے، اس لئے کہ وہ حدیث صحیح عام ہے جس میں آپ نے سفید رنگ کا لباس پہننے کا حکم فرمایا ہے، پھر یہ حیات وموت دونوں حال میں سب سے بہتر رنگ ہے [3]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سیاہ رنگ مباح ہے، چاہے وہ فوج کے لئے ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعليه عمامة سوداء'' [4] (نبی کریم ﷺ فتح کے سال مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا)۔

ھ-سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا:

۱۶ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا یعنی سزا یافتہ شخص کے چہرے پر کالک پوتنا جائز نہیں ''سخام'' اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۹، اسنی المطالب ۱/ ۲۶۷، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۰۱۔

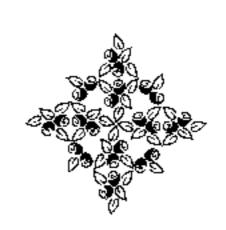
(۲) حدیث: ''لبس العمامۃ البیضاء'' محدث شیخ محمد بن جعفر الکتانی اپنی کتاب ''الدعامۃ في أحکام سنۃ العمامۃ'' (ص ۸۵) میں تحریر فرماتے ہیں کہ میرے علم میں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس میں نبی کریم ﷺ کے سفید عمامہ باندھنے کی صراحت ہو، ہاں ان کے کلام سے متبادر ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ عام حالات میں سفید لباس کو دوسرے لباسوں کے مقابلے میں پسند فرماتے تھے، بالخصوص جمعہ، عیدین اور اجتماعات کے موقع پر۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۵/ ۸۸، ۸۹۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۲۸۶۔

حدیث: ''إن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح.....'' کی روایت مسلم (۲/ ۹۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سیاہی کو کہتے ہیں جو ہانڈی کے نچلے حصے اور اطراف میں دھوئیں کی کثرت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ سزا کی نوعیت اور اس کی مقدار کی تعیین امام کی صوابدید پر موقوف ہے، وہ ہر مجرم کے ساتھ اس کے جرم کی مناسبت سے ترتیب وتدریج کی رعایت کرتے ہوئے معاملہ کرے گا، اس لئے اگر امام کمتر سزا کو کافی سزا سمجھ رہا ہو تو وہ اس سے بڑی سزا نہیں دے گا[2]۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۴۵/۱۶، جواہر الإکلیل ۲۲۵/۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۱۶/۸، أسنی المطالب ۱۶۲/۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱۶۴/۵، مطالب أولی النہی ۲۲۳/۶۔

تسویہ

تعریف:

۱-"تسویۃ" کا لغوی معنی ہے: انصاف کرنا، آدھا آدھا کرنا، "جور" یا "ظلم" عدل کی ضد ہیں، "استوی القوم في المال" قوم مال میں برابر ہوگئی، یہ اس وقت بولتے ہیں جب قوم کے کسی فرد کو دوسرے فرد پر مالی برتری حاصل نہ ہو۔

سواء الشيء کے معنی ہیں: شئی کے علاوہ اور شئی کے مانند، یہ اضداد میں سے ہے، "تساوت الأمور" تمام امور ایک طرح کے ہیں، "استوی الشیئان" یا "تساویا" دونوں چیزیں ایک طرح کی ہیں[1]۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

قسم:

۲- یہ قسم الشيء یقسمہ قسما کا مصدر ہے، یعنی حصہ حصہ اور ٹکڑا ٹکڑا کرنا، "قسم" کسی چیز میں انسان کا حصہ، بولتے ہیں: قسمت الشيء بین الشرکاء" (میں نے یہ چیز شرکاء کے درمیان برابر تقسیم کردی) اور أعطیت کل شریک قسمہ"

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(میں نے ہر شریک کو اس کا حصہ دیا)، اسی سے تقسیم ہے[1]، تقسیم کبھی برابری کے ساتھ ہوتی ہے، اور کبھی کمی بیشی کے ساتھ۔

شرعی حکم:

''تسویہ'' کے احکام اس کے متعلقات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جس کی تفصیل ذیل میں ہے:

نماز میں تسویہ صفوف:

۳- علماء کا اتفاق ہے کہ جماعت کی نماز میں صفیں اس طرح سیدھی کرنا کہ صف میں کوئی نمازی کسی سے آگے پیچھے نہ رہے، اور باہم مل کر رہنا کہ صفوں میں خلا باقی نہ رہے، سنت مؤکدہ ہے[2]، اس لئے کہ بہت سی احادیث میں اس کی ترغیب دی گئی ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے: ''سووا صفوفکم، فإن تسویة الصف من تمام الصلاة'' (اپنی صفیں درست کرو، اس لئے کہ صف کو درست کرنا تکمیل نماز کا جزء ہے) اور ایک روایت میں ہے: ''فإن تسویة الصفوف من إقامة الصلاة''[3] (صفیں سیدھی کرنا اقامت نماز (یعنی نماز کو مکمل طور پر ادا کرنے) کا جزء ہے)۔

اسی طرح ارشاد ہے: ''أقیموا صفوفکم وتراصوا، فإني أراکم من وراء ظهري''[4] (اپنی صفیں درست کرو اور مل کر رہو، اس لئے کہ میں تم کو اپنے پیچھے بھی دیکھتا ہوں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''قسم''۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۴۷، سبل السلام ۲/ ۲۹۔
(۳) حدیث: ''سووا صفوفکم، فإن تسویة الصف.....'' اور ''فإن تسویة'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: ''أقیموا صفوفکم وتراصوا، فإني.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا: ''لتسون صفوفکم أو لیخالفن الله بین وجوهکم''[1] (تم اپنی صفیں سیدھی کرو، ورنہ اللہ تمہارے اندر اختلاف ڈال دے گا)۔

''تسویہ صفوف'' کے لئے کیا چیزیں ضروری ہیں، اس کے لئے کہ ''صلاۃ الجماعۃ'' کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

رکوع میں پیٹھ سیدھی کرنا:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ رکوع کا سب سے کامل طریقہ یہ ہے کہ مصلی اس طرح جھکے کہ اس کی پشت اور گردن برابر ہوجائے، دونوں کو اس طرح پھیلائے کہ ایک صحیفہ کی طرح ہوجائے، دونوں پنڈلیاں اور ران کو کھ تک سیدھی کھڑی کردے، اور گھٹنوں کو دہرا نہ کرے کہ پیٹھ کا سدھاپن جاتا رہے[2]، اس لئے کہ اس کا ثبوت نبی کریم ﷺ سے ہے، ابوحمید الساعدیؓ روایت فرماتے ہیں: ''رأیت رسول الله ﷺ إذا کبر جعل یدیه حذو منکبیه، وإذا رکع أمکن یدیه من رکبتیه، ثم هصر ظهره'' (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ تکبیر کہتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں کے برابر لے جاتے اور جب رکوع فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر جمادیتے، پھر اپنی پشت مبارک کو پھیلادیتے) اور ایک روایت میں ہے: ''ثم حنی غیر مقنع رأسه ولا مصوبه''[3] (پھر آپ جھک جاتے اس طرح کہ نہ آپ کا سر اوپر کو اٹھا ہوتا، نہ آپ اس کو نیچے جھکائے ہوتے)۔

(۱) حدیث: ''لتسون صفوفکم أو لیخالفن الله.....'' کی روایت بخاری (۲/ ۲۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸، تحفۃ المحتاج ۲/ ۶۰، کشف المخدرات رص ۷۱، کفایۃ الاخیار ۱/ ۶۷، سبل السلام ۱/ ۱۶۱۔
(۳) حدیث ابوحمید الساعدیؓ: ''رأیت رسول الله ﷺ، إذا کبر جعل یدیه حذو.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حضرت عائشہؓ روایت فرماتی ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ یفتتح الصلاۃ بالتکبیر"، إلی أن قالت: "وکان إذا رکع لم یشخص رأسه ولم یصوبه، ولکن بین ذلک"[1] (رسول اللہ ﷺ نماز کا آغاز تکبیر سے فرماتے تھے، اور جب آپ رکوع فرماتے تھے تو اپنا سر نہ جھکاتے اور نہ اٹھاتے بلکہ دونوں کے بین بین رکھتے تھے)۔

اپنی نماز خراب کرنے والے کی حدیث میں ہے کہ آپ نے اس سے ارشاد فرمایا: "فإذا رکعت فاجعل راحتیک علی رکبتیک، وامدد ظهرک، ومکن رکوعک"[2] (جب رکوع کرو تو اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھو، اور اپنی پشت پھیلا دو، اور رکوع پورے طور پر کرو)۔

امام بغوی فرماتے ہیں کہ عام علماء کے نزدیک رکوع میں سنت یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھے، انگلیاں کھلی رکھے، دونوں کہنیاں اپنے پہلو سے الگ رکھے، اور اپنی پشت، گردن اور سر کو برابر رکھے[3]۔

زکاۃ دینے میں آٹھوں اصناف کے درمیان برابری کرنا:

۵- زکاۃ میں آٹھوں اصناف کے درمیان برابری کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آٹھوں میں سے کسی ایک صنف پر اکتفا کرنا بھی جائز ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ ایک صنف کے کسی ایک فرد ہی کو پوری زکاۃ دے دی جائے، اس لئے امام پر (اگر وہی تقسیم کر رہا ہو) یا مالک پر لازم نہیں کہ اپنی زکاۃ میں تمام اصناف کو یا کسی ایک صنف کے تمام افراد کو شریک کرے، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

حضور ﷺ نے حضرت معاذ سے ارشاد فرمایا: "أعلمهم أن علیهم صدقة تؤخذ من أغنیائهم فترد علی فقرائهم"[1] (ان کو بتاؤ کہ ان پر زکاۃ واجب ہے جو ان کے مال داروں سے لے کر ان کے غرباء کو دی جائے گی)، اس میں پوری زکاۃ فقراء کو دیئے جانے کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ فقراء اصناف ثمانیہ میں سے ایک صنف ہیں، اس صنف کے سوا آپ نے دوسری کسی صنف کا ذکر نہیں فرمایا، پھر اس کے بعد آپ کے پاس زکاۃ کا مال آیا تو انہوں نے فقراء کے علاوہ دوسری ایک صنف یعنی مؤلفة القلوب میں تقسیم فرما دیا، یعنی سونے کے کچھ ٹکڑے جو حضرت علی بن ابی طالبؓ نے آپ کے پاس یمن سے بھیجے تھے وہ بطور تالیف قلب اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن، علقمہ بن علاثہ، اور زید الخیل میں تقسیم فرما دیئے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اہل یمن سے صرف زکاۃ لی جاتی تھی، اور سلمہ بن صخر البیاضی کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو ان کی قوم کی زکاۃ کے بارے میں ان الفاظ میں حکم فرمایا: "فانطلق إلی صاحب صدقة بني زریق فلیدفعها إلیک"[2] (بنو زریق کی زکاۃ کے ذمہ دار کے پاس جاؤ، اسے چاہئے کہ تم کو زکاۃ دے) لیکن اس کے باوجود ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زکاۃ کی تقسیم میں زیادہ ضرورت مند کو مقدم رکھنا افضل ہے، پھر جو اس سے کم

---

(۱) حدیث حضرت عائشہؓ: "کان رسول اللہ ﷺ یفتتح الصلاۃ بالتکبیر" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۷ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۲) اپنی نماز خراب کرنے والے کی حدیث: "فإذا رکعت فاجعل" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۷ طبع السلفیہ) اور احمد (۴/ ۳۴۰ طبع المکتب الإسلامي) نے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں۔

(۳) شرح السنہ للبغوی ۳/ ۹۴۔

---

(۱) حدیث معاذؓ: "أعلمهم أن علیهم صدقة تؤخذ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۰ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فانطلق إلی صاحب......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۱ طبع عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۵۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے، حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (۲/ ۲۰۳) اور کہا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

ضرورت مند ہو اس کو زکاۃ دی جائے (۱)۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب گائے اور بکری وغیرہ جانوروں کی ساری زکاۃ جمع ہوجاتی تھی تو ان میں دودھ کا فائدہ دینے والے جانوروں کو وہ دیکھتے تھے، اور ایک گھر والے کو اتنا دیتے تھے جو ان کو کافی ہوجائے، ایک ایک گھر کو دس دس جانور دیتے اور فرماتے کہ ضرورت کے مطابق عطیہ نا کافی عطیہ سے بہتر ہے (۲)۔

امام نخعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال زیادہ ہو اور تمام اصناف کے لئے اس میں گنجائش ہو تو تمام میں تقسیم کیا جائے، اور اگر کم ہو تو کسی ایک صنف کو دینا جائز ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور عکرمہ کا قول یہ ہے کہ اگر امام یا اس کا نائب خود ہی زکاۃ کی تقسیم کر رہا ہو، تو آٹھوں اصناف میں سے ہر صنف تک زکاۃ پہنچانا واجب ہے، اگر بعض اصناف موجود نہ ہوں تو جو موجود ہوں ان میں تقسیم کی جائے گی، اسی طرح اگر مالک زکاۃ خود اپنی زکاۃ تقسیم کر رہا ہو تو عامل کے علاوہ ساتوں اصناف تک زکاۃ پہنچانا واجب ہے، بشرطیکہ شہر میں موجود مستحقین کی تعداد معلوم کی جاسکتی ہو، یعنی ان کی موجودگی اور مکمل تعداد کی تحقیق عادتاً آسان ہو، بصورت دیگر ہر صنف کے تین یا اس سے زائد افراد کو زکاۃ دینا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کی نسبت ان کی طرف صیغہ جمع کے ساتھ کی ہے، اور جمع کی کم سے کم مقدار تین ہے (۳)۔

۶ - آٹھوں اصناف کو برابر دینا واجب ہے، خواہ امام تقسیم کرے یا مالک، چاہے ان میں بعض لوگ زیادہ ضرورت مند ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو "و" کے ذریعہ جمع فرمایا ہے جس کے معنی شریک

(۱) البدائع ۲/ ۴۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۶۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۴۶۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳۱۔

کرنے کے ہیں، اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ وہ سب برابر ہوں (۱)۔

نیز اس لئے بھی کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے زکاۃ کا سوال کیا تو آپ نے اس سے فرمایا: "إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات، حتى حكم هو فيها، فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك" (۲) (زکاۃ کے باب میں اللہ تعالیٰ اپنے نبی یا کسی اور کے فیصلے پر راضی نہیں ہوا، یہاں تک کہ اس نے خود فیصلہ فرمایا اور زکاۃ کے مصارف کو آٹھ اجزاء میں تقسیم فرمایا، اگر تم ان میں سے ہو تو میں تم کو دوں گا)۔

۷ - اسی طرح امام پر واجب ہے کہ صنف واحد کے موجود تمام افراد کی ضرورتیں اگر یکساں درجے کی ہوں تو ان کے درمیان تقسیم میں برابری کا معاملہ کرے، اس لئے کہ اس پر سب کو دینا واجب ہے، تو برابری بھی ضروری ہوگی، دوسرے اس لئے کہ وہ مستحقین کا نائب ہے، اس لئے کم وبیش کرنا اس کے لئے جائز نہیں، ہاں اگر ان کی ضرورتیں ایک درجے کی نہ ہوں تو اس پر اس کی رعایت کرنا لازم نہیں ہے۔

مالک پر صنف واحد کے افراد کے درمیان برابری واجب نہیں، اس لئے کہ مختلف ضروریات کا انضباط اس کے لئے ممکن نہیں، البتہ اگر ضروریات برابر ہوں تو تقسیم میں برابری کرنا اس کے لئے بھی مسنون ہے، اور اگر ضروریات ایک درجے کی نہ ہوں تو اس کے لحاظ

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إن الله لم يرض بحكم نبي....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۱ طبع عبید دعاس) نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی عبد الرحمن بن زیاد بن انعم ہیں جو ضعیف ہیں، مگر احمد بن صالح نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور ان پر کلام کرنے والوں کی تردید کی ہے، اس روایت کے بقیہ رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۲۰۴ طبع دار الکتاب العربی) سیوطی نے اس کو ضعیف کہا ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۵۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

سے تقسیم میں بھی فرق کرنا مستحب ہے[۱]۔

بیویوں کے درمیان باری میں برابری کا معاملہ:

۸ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنا مرد پر واجب ہے، چاہے مرد مریض ہو یا مجبوب یا نامرد، اس لئے کہ باری کا مقصد اُنس بھی ہے اور یہ اس شخص سے بھی حاصل ہوتا ہے جو وطی نہ کرسکتا ہو حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: "أن رسول الله ﷺ لما كان في مرضه جعل يدور على نسائه، ويقول: أين أنا غدا؟ أين أنا غدا؟"[۲] (رسول اللہ ﷺ جب مرض میں مبتلا تھے تو اپنی بیویوں کے پاس باری باری وقت گذارتے تھے اور دریافت فرماتے کہ کل میں کہاں رہوں گا؟ کل میں کہاں رہوں گا؟)۔

مریضہ، حیض اور نفاس میں مبتلا، ایسی بیماری میں مبتلا جس سے مباشرت ممکن نہ ہو محرمہ، جس عورت سے ایلاء یا ظہار کیا ہو، جوان، بوڑھی، پرانی اور نئی سب کے لئے باری مقرر کرے گا[۳]۔

اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً الآية"[۴] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)۔

نیز روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ باری میں ازواج کے درمیان برابری کرتے تھے اور فرماتے تھے: "اللهم هذا قسمي

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶۶۹/۲، تحفۃ المحتاج ۴۲۷/۷، مغنی المحتاج ۲۵۲/۳۔ روضۃ الطالبین ۳۳۰/۲۔

(۲) حدیث: "أين أنا غدا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۴۳/۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۳۳۲/۲، جواہر الاکلیل ۳۲۶/۱، المغنی لابن قدامہ ۲۸/۷، مغنی المحتاج ۲۵۲/۳۔

(۴) سورۂ نساء ۳۔

فيما أملك، فلا تؤاخذني فيما تملك أنت ولا أملك"[۱] (اے اللہ! یہ میری تقسیم ہے جو میرے بس میں ہے، بس مجھ سے مواخذہ نہ فرمایئے اس بات پر جو صرف تیرے بس میں ہے، میرے بس میں نہیں)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من كان له امرأتان، فمال إلى إحداهما دون الأخرى، جاء يوم القيامة وشقه مائل"[۲] (جس کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ایک کو چھوڑ کر دوسری کی طرف مائل ہوجائے تو قیامت کے دن وہ اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا)۔

باری میں مسلمان اور کتابیہ کے درمیان برابری کرے گا، اس لئے کہ مذکورہ بالا دلائل میں کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ باری کے سبب وجوب یعنی نکاح کے باب میں دونوں برابر ہیں، اس لئے باری میں دونوں کا حق برابر ہوگا[۳]۔

سفر وحضر میں بیویوں کے درمیان باری کا مسئلہ، باری کے آغاز کی نوعیت اور دخول کے وقت دلہن کے ساتھ اس باب میں خصوصی رعایات وغیرہ کی تفصیلات کے لئے "قسم بين الزوجات" کی

(۱) حدیث: "كان يعدل بين نسائه في القسمة ويقول......" کی روایت ابوداؤد (۶۰۰/۲ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۴۳۷/۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، یہ روایت مرسل ہے جیسا کہ ترمذی اور بغوی نے شرح السنہ (۱۵۱/۹ طبع المکتب الاسلامی) میں کہا ہے۔

(۲) حدیث: "من كان له امرأتان فمال إلى......" کی روایت ابوداؤد (۶۰۰/۲ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۴۳۸/۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۲۰۱/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) البدائع ۳۳۲/۲، جواہر الاکلیل ۳۲۷/۱، مغنی المحتاج ۲۵۴/۳، المغنی لابن قدامہ ۳۵/۷۔

اصطلاح دیکھی جا سکتی ہے۔

مقدمات میں فریقین کے درمیان برابری کا سلوک:

۹ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاضی پر مقدمہ کے دوران مجلس، خطاب، نظر کرنے، لب ولہجہ، تکلم، اشارہ، توجہ، آنے جانے، خاموش کرنے، بیان سننے، ان کے لئے اٹھنے، ان کو سلام کا جواب دینے اور خندہ پیشانی ہر لحاظ سے دونوں فریقوں کے درمیان برابری کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اس بارے میں نبی کریم ﷺ سے بہت سی احادیث وارد ہیں۔

مثلاً ارشاد نبوی ہے: "من ابتلي بالقضاء بين المسلمين، فليعدل بينهم في لفظه وإشارته ومقعده، ولا يرفع صوته على أحد الخصمين مالا يرفعه على الآخر" (جو شخص مسلمانوں کے درمیان قضا کی ذمہ داری میں مبتلا کیا گیا ہو، اس کو چاہئے کہ اپنے الفاظ، اشارات، بیٹھنے ہر لحاظ سے ان کے درمیان برابری کرے، کسی ایک فریق سے آواز بلند کرکے بات نہ کرے جو دوسرے سے نہ کرے)، اور ایک روایت کے الفاظ ہیں: "فليسو بينهم في النظر والمجلس والإشارة"[1] (چاہئے کہ ان کے درمیان نگاہ و مجلس اور اشارہ میں برابری کرے)۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو تحریر فرمایا: "آس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك" (لوگوں کے درمیان اپنی توجہ، انصاف اور نشست کے لحاظ سے ہمدردی اور برابری کا معاملہ کرو، تاکہ کوئی شریف تمہارے ظلم کی امید نہ کرے اور نہ کوئی کمزور تمہارے انصاف سے مایوس ہو)۔

دوسرے اس کی رعایت نہ کرنے سے دوسرے فریق کو قاضی کی جانبداری کا وہم ہوگا، جس کی بنا پر اپنے دلائل پیش کرنے میں اس کو کمزوری ہوسکتی ہے، کسی ایک فریق کے ساتھ سرگوشی نہ کرے اور نہ کسی کو دلیل کی تلقین کرے، اور نہ کسی کی طرف رخ کرکے بیٹھے، اس لئے کہ یہ مطلوبہ مساوات کے خلاف ہے۔

اس میں شریف، رذیل، باپ، بیٹا، چھوٹا، بڑا، مرد و عورت سب برابر ہیں[1]۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قاضی کے پاس کئی فریق اپنے مقدمات لے کر آگئے اور بھیڑ اکٹھی ہوگئی، تو قاضی سب سے پہلے آنے والے فریق کا مقدمہ پہلے سنے گا، اس لئے کہ پہلے آنے والے کا حق مقدم ہے، اور اگر معلوم نہ ہوسکے کہ پہلے کون آیا؟ یا سارے لوگ ایک ساتھ ہی عدالت میں حاضر ہوئے تو ان کے درمیان قرعہ اندازی سے ترتیب قائم کرے گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کے سوا کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے، اگر مقدمہ لے کر آنے والوں میں مسافر اور مقیم دونوں ہوں اور مسافر کم ہوں اور ان کا مقدمہ پہلے نمٹانے میں مقیمین کا کوئی نقصان نہ ہو تو مسافروں کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ سفر میں ہیں، اور پیچھے رہ جانے سے ان کا نقصان ہوسکتا ہے، اسی طرح عورتوں اور مردوں میں عورتوں کو مردوں پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ ان کے لئے پردہ کا مسئلہ ہے،

---

(۱) حدیث: "من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۳۵ طبع دار المعرفہ) اور دارقطنی (۴/ ۲۰۵ طبع المدنی) نے کی ہے، بیہقی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ضعف ہے (۱۰/ ۱۳۵ طبع دار المعرفہ)۔ دوسری روایت کے الفاظ کے بارے میں ہیثمی (مجمع الزوائد ۴/ ۱۹۷) کہتے ہیں کہ اس کو ابو یعلی اور طبرانی نے الکبیر میں اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے اس میں ایک راوی عباد بن کثیر الثقفی ضعیف ہیں۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۷۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۸۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۱۸۴۔

بشرطیکہ ان کی تعداد زیادہ نہ ہو۔

۱۰ - البتہ اگر فریقین میں ایک فریق مسلمان ہو اور دوسرا کافر تو دونوں کے درمیان مساوات کا معاملہ کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اور شافعیہ کا قول مرجوح یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام امور میں یہاں بھی مساوات واجب ہے، اس لئے کہ مجلس قضاء میں کافر پر مسلمان کو اہمیت دینے سے کافر فریق کی دل شکنی ہوگی، نیز اس سے وہ عدل بھی متاثر ہوگا جس کی تطبیق تمام لوگوں کے درمیان واجب ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول راجح یہ ہے کہ مسلم فریق کے ساتھ امتیازی برتاؤ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت علی کے بارے میں مروی ہے کہ وہ ایک دن بازار گئے تو انہوں نے اپنی زرہ ایک یہودی کے پاس دیکھی، انہوں نے اپنی زرہ پہچان کر کہا کہ یہ تو میری زرہ ہے، فلاں وقت گر پڑی تھی، اس یہودی نے کہا: یہ میری زرہ ہے اور میرے قبضے میں ہے، اب میرے اور آپ کے درمیان مسلمانوں کے قاضی فیصلہ کریں گے، چنانچہ وہ دونوں مقدمہ لے کر قاضی شریح کے پاس آئے، قاضی شریح نے حضرت علی کو دیکھا تو اپنی مجلس سے اٹھ گئے اور اپنی جگہ حضرت علی کو بٹھایا اور خود یہودی کے ساتھ ان کے سامنے بیٹھ گئے، حضرت علیؓ نے کہا: اگر میرا فریق مسلمان ہوتا تو میں اس کے ساتھ آپ کے سامنے بیٹھتا[1]، لیکن میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا ہے: "لا تساووهم في المجالس"[2] (مجالس میں ان کے ساتھ برابری کا برتاؤ نہ کرو)، اے شریح! میرے اور اس کے درمیان فیصلہ کیجئے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱۸۳/۴، جواہر الاکلیل ۲۲۵/۲، مغنی المحتاج ۴۰۰/۴، المغنی لابن قدامہ ۸۲/۹۔

(۲) حدیث: "لا تساووهم في المجالس" کی روایت بیہقی (۱۳۶/۱۰ طبع

دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "الإسلام يعلو ولا يعلى"[1] (اسلام بلند رہتا ہے، اس پر کسی کو بلندی نہیں مل سکتی)۔

عطیہ میں اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ:

۱۱ - عطیہ میں اولاد کے درمیان برابری واجب ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اولاد کے درمیان عطیہ میں برابری کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے ہبہ میں حضرت عائشہؓ کو اپنی دیگر اولاد پر فوقیت دی، حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے عاصم کو کچھ عطیات میں دوسری اولاد پر مقدم رکھا۔

اسی طرح نعمان بن بشیرؓ کی حدیث کی بعض روایات میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد آیا ہے: "فأشهد على هذا غيري"[2] (اس پر میرے علاوہ کسی اور کو گواہ بنالو)، اس سے جواز کا اشارہ ملتا ہے۔

حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف کا مذہب، ابن المبارک، طاؤس کا قول اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ عطیہ اور ہبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ کرنا واجب ہے، اگر کوئی عطیہ کسی خاص اولاد کو دے دے یا دوسرے سے زائد دے تو گنہگار ہوگا، اور اس پر واجب ہے کہ برابری کے لئے دوصورتوں میں سے ایک صورت

= دار المعرفہ) نے کی ہے اور ایسے ہی ابن حجر کی تلخیص الحبیر (۱۹۲/۴ طبع المدنی) میں ہے۔

(۱) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى" کی روایت دارقطنی (۲۵۲/۳ طبع المدنی) اور بیہقی (۲۰۵/۶ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، بخاری (۲۱۸/۳ طبع السلفیہ) نے اس کو تعلیقاً بیان کیا ہے اور ابن حجر نے اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

(۲) حدیث: "فأشهد على هذا غيري" کی روایت مسلم (۱۲۴۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اختیار کرے، یا تو زائد حصہ واپس لے لے، یا پھر دوسروں کے حصے بھی پورے کرے، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ''وهبني أبي هبة، فقالت أمي عمرة بنت رواحة رضي الله عنها: لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ، فأتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إن أم هذا أعجبها أن أشهدك على الذي وهبت لابنها، فقال ﷺ: يا بشير! ألك ولد سوى هذا؟ قال: نعم، قال: كلهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا، قال: فارجعه'' (میرے والد نے مجھے ایک چیز ہبہ کی، تو میری ماں عمرہ بنت رواحہ نے میرے والد سے کہا میں اس وقت تک راضی نہیں ہوسکتی جب تک کہ آپ رسول اللہ ﷺ کو اس کا گواہ نہ بنادیں، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس کی ماں کو یہ پسند ہے کہ میں نے اس کے بیٹے کے لئے جو ہبہ کیا ہے اس پر آپ کو گواہ بنادوں، حضور ﷺ نے فرمایا: اے بشیر! کیا تیرے پاس اس کے علاوہ بھی کوئی اولاد ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، آپ نے دریافت فرمایا: کیا ان سب کے لئے بھی اسی طرح ہبہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کیا: نہیں، آپ نے فرمایا: اس کو لوٹا لو)، ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اتقوا الله، واعدلوا بين أولادكم'' (اللہ سے ڈرو، اور اپنی اولاد کے درمیان انصاف کا معاملہ کرو)، ایک دوسری روایت میں ہے: ''لا تشهدني على جور، إن لبنيك من الحق أن تعدل بينهم'' (مجھے ظلم پر گواہ نہ بناؤ، تمہارے بچوں کا تم پر حق ہے کہ تم ان کے درمیان انصاف کرو)، اور ایک روایت میں ہے: ''فأشهد على هذا غيري''[1] (اس پر میرے سوا کسی اور کو گواہ بنالو)۔

(۱) حدیث: "فارجعه" اور "اتقوا الله واعدلوا" کی روایت بخاری (۲۱۱/۵ طبع

نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ''سووا بين أولادكم في العطية، ولو كنت مؤثراً أحداً لآثرت النساء على الرجال''[1] (عطیہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ کرو، اگر میں کسی کو ترجیح دیتا تو عورتوں کو مردوں پر ترجیح دیتا)۔

۱۲ - اسی طرح فقہاء کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ مذکر ومؤنث اولاد کے درمیان برابری کا مفہوم کیا ہے؟ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ برابری کا مطلب یہ ہے کہ لڑکے ولڑکی تمام اولاد کو عطیہ میں بغیر کسی کمی بیشی کے برابر حق دیا جائے، اس لئے کہ اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں مذکر ومؤنث کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب، حنفیہ میں امام محمد بن الحسن کی رائے، اور شافعیہ کا قول مرجوح یہ ہے کہ عطیہ کو اولاد پر میراث کے لحاظ سے تقسیم کرنا مشروع ہے، یعنی مرد کو عورت کا دوگنا حصہ ملے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے وراثت کی یہی تقسیم رکھی ہے، اور اللہ خیر الحاکمین ہے، اس لئے اولاد کو ہبہ اور عطیات دینے میں بھی مطلوبہ عدل کا یہی معیار ہوگا[۲]۔

= السلفیہ) اور مسلم (۱۲۴۱/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے دوسری اور چوتھی روایت مسلم (۱۲۴۳/۳ طبع الحلبی) کی ہے، اور تیسری روایت بخاری (الفتح ۲۱۱/۵ طبع السلفیہ) کی ہے۔

احمد (۲۶۹/۴ طبع المکتب الاسلامی) کے نزدیک حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "قال: لا، قال: فلا تشهدني إذا، إني لا أشهد على جور، إن لبنيك عليك من الحق أن تعدل بينهم"۔

(۱) حدیث: "سووا بين أولادكم......" ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں عبد اللہ بن صالح لیث کے کاتب ہیں، عبد الملک بن شعیب کہتے ہیں کہ یہ ثقہ، قابل اعتماد اور بلند شان والے ہیں، امام احمد وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے (مجمع الزوائد ۱۵۳/۴ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۲۲/۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۷، مغنی المحتاج

اگر باپ لڑکا اور لڑکی کو برابر کردے یا لڑکی کو لڑکا سے بڑھ کر دے دے، یا بعض بیٹوں یا بیٹیوں کو بعض سے بڑھ کر دے، یا وقف میں کسی کو خاص طور پر شامل کرے اور کسی کو نہ کرے تو ابن الحکم کی روایت میں امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر ترجیح کے طریق پر ہو تو ناپسندیدہ ہے، اور اگر کسی کی کثرت عیال یا ضرورت کی بناپر زیادہ دے دے تو مضائقہ نہیں۔

امام احمد کے قول پر قیاس کرتے ہوئے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر علم میں مشغول اولاد کے لئے خاص طور پر کچھ وقف کرے تا کہ ان کو طلب علم کی رغبت ہو یا فاسق اولاد کے مقابلے میں دین دار کو ترجیح دے، یا مریض کو یا کسی صاحب فضل اولاد کو اس کی فضیلت کی بناپر خصوصیت دے تو حرج نہیں [1]۔

مستحقین شفعہ کے درمیان برابری کا معاملہ:

۱۳ - مستحقین شفعہ کے درمیان برابری کے معاملے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شفعہ کی بنیاد پر اپنے حصص ملک کے بقدر حق دار ہوں گے، اس لئے کہ اس حق کا استحقاق بقدر ملک ثابت ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی زمین تین شرکاء کے درمیان مشترک ہو، ایک کا نصف ہو، دوسرے کا ثلث، اور تیسرے کا سدس، پھر پہلا شریک یعنی صاحب نصف اپنا حصہ فروخت کردے تو دوسرا شریک دو حصے اور تیسرا شریک ایک حصہ کا حق دار ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا قول مرجوح، اور بعض حنابلہ کی رائے اور متاخرین کی ایک جماعت کا مسلک مختار یہ ہے کہ شرکاء اپنے رؤس کے بقدر حصہ تقسیم کریں گے، اس طرح سے سابقہ مثال میں فروخت شدہ نصف حصہ دونوں شریکوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگا، اس لئے کہ شفعہ کا سبب اصل شرکت ہے اور سارے شفعاء شرکت کے باب میں برابر ہیں، اس لئے مشفوع فیہ (شفعہ والی چیز) کی تقسیم میں تمام مستحقین کے درمیان برابری کرنا واجب ہے [1]۔

مفاد عامہ کی چیزوں میں لوگوں کے درمیان برابری کا معاملہ کرنا:

۱۴ - مفاد عامہ کی چیزیں مثلاً سڑک، راستے، جائدادوں کے سامنے کی کھلی جگہیں، آبادیوں کے درمیان کی جگہیں، شہروں کی حریم، سفر کی منزلیں، بازاروں کی بیٹھکیں، مسجدیں، اور جامع مسجدیں اللہ تعالیٰ کی جاری کردہ ندیاں اور چشمے، ظاہری کان جو انسانی عمل کے بغیر برآمد ہوں، مثلاً نمک، پانی، گندھک، سرمہ وغیرہ اور گھاس باتفاق فقہاء ان چیزوں میں سارے لوگوں کا حصہ برابر ہے، اس لئے ان سے گذرنے، آرام کرنے، بیٹھنے، معاملہ کرنے، قرأت وتلاوت، درس وتدریس، پانی پینے اور سینچائی کرنے وغیرہ تمام فوائد حاصل کرنا سب کے لئے جائز ہے۔

ان کو عام مسلمانوں کے بجائے کسی ایک شخص کے لئے خاص کردینا اور قبضہ میں دے دینا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کا نقصان اور ان کے لئے تنگی ہے۔

پہلے آنے والے کو پہلا حق حاصل ہوگا، جب تک کہ وہاں سے کوچ نہ کرجائے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "منى مناخ من سبق إليها" [1] ("منیٰ" اس شخص کے لئے ٹھہرنے کی جگہ ہے جو پہلے وہاں پہنچ جائے)۔

= ۴/۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۱۴، الإنصاف ۷/۱۳۶۔

(۱) المغنی ۵/۶۱۹ طبع ریاض۔

(۱) ابن عابدین ۵/۱۴۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۲، تحفۃ المحتاج ۶/۵۷، مغنی المحتاج ۲/۳۰۵، الإنصاف ۶/۲۷۵۔

(۱) حدیث: "منى مناخ من سبق إليها" کی روایت ترمذی (۳/۲۱۹ طبع مصطفیٰ

مگر شرط یہ ہے کہ کسی کو ضرر نہ پہنچے، اگر اس سے لوگوں کو ضرر پہنچے تو یہ کسی حال میں جائز نہ ہوگا[۱]، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: "لا ضرر ولا ضرار"[۲] (نہ نقصان اٹھاؤ اور نہ نقصان پہنچاؤ)۔

قبر کو برابر کرنا:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو زمین سے ایک بالشت کے بقدر یا اس سے کچھ زیادہ اونچا کرنا مستحب ہے، بشرطیکہ کسی کافر وغیرہ کے قبر کھود لینے کا اندیشہ نہ ہو، یہ اس لئے تاکہ معلوم ہو کہ یہ قبر ہے، اور لوگ اس کی زیارت کریں، صاحب قبر کے لئے دعائے رحمت کریں اور قبر کا احترام کریں۔

استدلال یہ ہے کہ صحیح طور پر ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر ایک بالشت اونچی بنائی گئی تھی[۳]، حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر" (نبی کریم ﷺ کی قبر زمین سے ایک بالشت اونچی بنائی گئی)، حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا: "یا أمه: اکشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبيه، فكشفت لي عن ثلاثة قبور، لامشرفة ولا لاطئة[۱] مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء"[۲] (امی! مجھے ذرا رسول اللہ ﷺ اور ان کے دونوں ساتھیوں کی قبروں کی زیارت کرائیے، تو انہوں نے میرے لئے تینوں قبروں سے پردہ ہٹادیا، تینوں قبریں نہ زمین سے بہت زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین سے چپکی ہوئی، اس پر سرخ وادی کے سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

حضرت ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "أخبرني من رأى قبر رسول الله ﷺ وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنها مسنمة"[۳] (مجھے رسول اللہ ﷺ کی قبر انور اور حضرات ابوبکر وعمرؓ کی قبریں دیکھنے والے نے خبر دی کہ وہ کوہان نما تھیں)۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا جب طائف میں انتقال ہوا تو محمد بن الحنفیہ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی، چار تکبیریں کہیں، ان کے لئے لحد بنائی، ان کو قبر میں قبلہ کی جانب سے داخل کیا، ان کی قبر کو کوہان نما بنایا اور اس پر خیمہ لگایا[۴]۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ قبر کو مسطح کرنا اور زمین کے برابر کرنا اس کو کوہان نما بنانے سے بہتر ہے، اس لئے کہ قاسم بن محمد سے صحیح طور پر ثابت ہے: "أن عمته عائشة رضي الله عنها

= المحلی) نے کی ہے اور اس حدیث کو "حسن صحیح" کہا ہے حاکم (۳۶۷/۱ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کو مسلم کی شرط کے مطابق صحیح کہا ہے۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۷، ۱۹۸، مغنی المحتاج ۳۶۱/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۷۰/۵۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت بیہقی (۶۹/۶، ۷۰ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۵۷/۲، ۵۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث مسلم کی شرط کے مطابق صحیح الاسناد ہے۔

(۳) حدیث: "رفع قبره عن الأرض قدر شبر......" کی روایت بیہقی (۴۱۰/۳ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے بیہقی نے موصول اور مرسل دونوں طرح اس کی روایت کی ہے اور اس کے ارسال کو ترجیح دی ہے اور زیلعی نے نصب الرایہ (۳۰۳/۲) میں اس کو صحیح ابن حبان کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۱) اس کا معنی ہے: زمین سے چپکی ہوئی۔

(۲) حدیث: "یا أمه اکشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۵۴۹/۳ طبع عبید الدعاس) اور الحاکم (۳۶۹/۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے حاکم نے اس حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) ابراہیم نخعی کے اثر: "أخبرني من رأى قبر رسول الله ﷺ......" کی روایت محمد بن الحسن الشیبانی نے کتاب الآثار (ص ۸۰) میں کی ہے علامہ تھانوی نے اعلاء السنن (۲۷۱/۸) میں لکھا ہے کہ اس میں ایک راوی مجہول ہے۔

(۴) البدائع ۳۲۰/۱، جواہر الإکلیل ۱۱۱/۱، تحفۃ المحتاج ۱۷۳/۳، المغنی لابن قدامہ ۵۰۴/۲۔

كشفت له عن قبر رسول الله ﷺ وقبر صاحبيه فإذا هي مسطحة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء"[1] (ان کی پھوپھی حضرت عائشہؓ نے جب رسول اللہ ﷺ اور شیخین کی قبروں سے پردہ اٹھایا تو وہ مسطح تھیں اور ان پر سرخ وادی کے سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

۱۶ - جمہور کے نزدیک قبر کو بلاضرورت ایک بالشت سے بہت زیادہ اونچا کرنا مکروہ ہے، مثلاً مؤمن کی قبر کو کافروں کی جانب سے کھود لئے جانے کا کوئی خوف نہ ہو وغیرہ، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا: "لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته"[2] (کوئی تصویر نہ چھوڑو جسے مٹا نہ دو، اور نہ کوئی اونچی قبر جسے برابر نہ کردو)۔

اونچی قبر سے مراد بہت اونچی قبر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت قاسم نے نبی کریم ﷺ اور حضرات شیخین کی قبروں کی کیفیات بیان کرتے ہوئے فرمایا: "لا مشرفة ولا لاطئة"[3] (نہ بہت اونچی اور نہ زمین سے چپکی ہوئی)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۳/ ۱۷۳۔

(۲) حدیث حضرت علیؓ: "لا تدع تمثالا......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۴، الفروع ۲/ ۲۷۱۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم السرائی (؟-۷۷۱ھ میں زندہ تھے)
یہ ابراہیم بن سلیمان، منہاج الدین، السرائی حنفی فقیہ ہیں۔
بعض تصانیف: "شرح فرائض العثماني"۔
[کشف الظنون ۳/۱۲۵۱؛ معجم المؤلفین ۱/۳۵]

ابراہیم النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی حازم: یہ عبدالعزیز بن ابی حازم ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ (؟-۳۴۵ھ)
یہ حسین بن حسین بن ابی ہریرہ، ابو علی، بغدادی، شافعی ہیں، ابن ابی ہریرہ سے معروف ہیں، فقیہ ہیں، انہوں نے بغداد میں درس دیا۔ ابن سریج اور ابو اسحاق المروزی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور خلق کثیر مثلاً ابو علی الطبری اور دارقطنی وغیرہ نے ان سے استفادہ کیا، قضاء کے منصب پر فائز ہوئے۔
بعض تصانیف: "شرح مختصر المزني" فقہ شافعی کی فروعات میں۔
[طبقات الشافعیہ ۲/۲۰۶؛ معجم المؤلفین ۳/۲۲۰؛ مرآۃ الجنان ۲/۳۳۷؛ سیر أعلام النبلاء ۱۵/۴۳۰]

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن بطہ: یہ عبید اللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تمیم (؟-؟)
یہ محمد بن تمیم، ابو عبداللہ، حرانی، حنبلی فقیہ ہیں، انہوں نے شیخ

مجد الدین ابن تیمیہ، ابو الفرج ابن ابی الفہم اور ناصر الدین البیضاوی وغیرہ سے فقہ پڑھی۔
بعض تصانیف: "المختصر" فقہ میں ہے، مشہور ہے، جس میں اثناء زکاۃ تک بحث ہے، اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف صاحب علم، فقیہ النفس اور ذہین شخصیت کے مالک ہیں۔
[طبقات الحنابلہ لابن رجب ۲/ ۲۹۰؛ المدخل لمذہب ابن حنبل لابن بدران/ ۲۰۹]

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبد الحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن التین: یہ عبد الواحد بن التین ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبد الرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن دحیہ (۵۴۴-۶۳۳ھ)
یہ عمر بن حسن بن علی بن محمد بن فرج بن خلف بن دحیہ، ابو الخطاب، الکلبی الاندلسی ہیں، ظاہری المذہب ہیں، انہوں نے ابو عبد اللہ بن زرقون اور ابن بشکوال سے روایت کی ہے، اور بوصیری وصیدلانی سے سماعت کی ہے، دوبار "دانیہ" کے قاضی بنائے گئے۔
بعض تصانیف: "تنبيه البصائر"، "نهاية السول في خصائص الرسول"، "الآيات البينات"، اور "النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس"۔
[شذرات الذہب ۵/ ۱۶۰؛ لسان المیزان ۴/ ۲۹۲؛ الأعلام ۵/ ۲۰۲؛ معجم المؤلفین]

ابن دقیق العید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبد الرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الشحنہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن شعبان: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۶ میں گذر چکے۔

ابن الصائغ (؟-۴۸۶ھ)

یہ عبدالحمید بن محمد، ابومحمد، الہروی القیروانی ہیں، ابن الصائغ سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں، انہوں نے ابوحفص العطار، ابن محرز، ابو اسحاق التونسی اور ابو الطیب الکندی وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ان سے امام مازری المہدوی، ابوعلی حسان البربری، ابوالحسن الحوفی اور ابوبکر ابن عطیہ وغیرہم نے فقہ پڑھی۔

"المدونہ" پر ان کی ایک اہم اور مشہور تعلیق ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ/۱۱۶؛ الدیباج المذہب/۱۵۹]

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۴۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۴۷ میں گذر چکے۔

ابن قاضی سماوہ (؟-۸۲۳ھ)

یہ محمود بن اسرائیل بن عبدالعزیز، بدر الدین ہیں، ابن قاضی سماوہ سے مشہور ہیں، بلاد روم کے قلعہ سماوہ کی طرف منسوب ہیں، جس وقت ان کے والد وہاں قاضی تھے ان کی ولادت وہاں ہوئی۔ ''کشف الظنون''، ''مفتاح السعادہ'' اور ''لأعلام'' میں ہے کہ ''ابن قاضی سماونہ'' کی نسبت ترکی میں تحقیق کوتاہیہ کے قلعہ ''سماونہ'' کی طرف ہے، یہ حنفی فقیہ اور قاضی ہیں، مصر میں سید شریف سے علم حاصل کیا، اور تمام علوم میں مہارت پیدا کی۔
بعض تصانیف: "جامع الفصولين"، "لطائف الإشارات"، یہ دونوں کتابیں فقہ حنفی کی فروعات میں ہیں، ''التسهيل''، اور ''عنقود الجواهر"۔

[الفوائد البہیہ/ ۱۲۷: کشف الظنون ۲/۱۵۵۱: لأعلام ۸/۴۰: معجم المؤلفین ۱۲/۲: مقدمة جامع الفصولین ۱/۲]

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ (۶۹۱-۷۵۱ھ)

یہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد الزُّرعی، شمس الدین، ابو عبداللہ، دمشقی، حنبلی ہیں، ابن قیم الجوزیہ سے مشہور ہیں، ان کے والد دمشق کے ''مدرسہ جوزیہ'' کے نگراں تھے جس کو شیخ ابن الجوزی کے لڑکے نے قائم کیا تھا، اسی لئے وہ ابن قیم الجوزیہ سے مشہور ہوئے، یہ فقیہ، اصولی، مجتہد، مفسر، محدث، متکلم اور نحوی ہیں، دیگر علوم میں بھی دسترس حاصل تھی، کثیر التصانیف ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے خاص شاگرد ہیں، یہاں تک کہ ان کے اقوال سے خروج کو پسند نہیں کرتے تھے، انہوں نے ہی ابن تیمیہ کی کتابوں کو مدون ومرتب کیا، اور ان کے علوم کو پھیلایا، اور ان کے ساتھ قلعہ دمشق میں قید رہے۔
بعض تصانیف: "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ''زاد المعاد في هدي خير العباد''، ''الطرق الحكمية في السياسة الشرعية''، ''شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل''، "مفتاح السعادة" اور ''التبيان في أقسام القرآن"۔

[شذرات الذہب ۶/۱۶۸: الدرر الکامنہ ۳/۴۰۰: بدر الطالع ۲/۱۴۳: لأعلام ۶/۲۸۰: معجم المؤلفین ۹/۱۰۶]

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص ۳۶۰ میں گذر چکے۔

ابن کنانہ (؟-۱۸۶ اور ایک قول ۱۸۵ھ)

یہ عثمان بن عیسی بن کنانہ، ابو عمرو ہیں، فقہاء مدینہ میں سے

ہیں، امام مالک سے علم حاصل کیا، اوران پر رائے (سے کام لینے) کا غلبہ تھا، شیرازی کہتے ہیں کہ امام مالک ان کو بادشاہ رشید کے پاس امام ابو یوسف سے مناظرہ کے لئے بلاتے تھے۔ ابن بکیر کہتے ہیں کہ مالک کے پاس ابن کنانہ سے بڑھ کرکوئی صاحب ضبط اور صاحب درس نہ تھا، اور امام مالک کی وفات کے بعد انہیں کو امام مالک کے حلقہ میں بیٹھنے کا اعزاز حاصل ہوا، ابن کنانہ امام مالک کے خاص لوگوں میں تھے جن کو امام کے دروازے پر لوگوں کے اجتماع کے وقت اندر جانے کی خصوصی اجازت حاصل تھی، چنانچہ ان کو اور ابن زبیر اور حبیب الہلالی کو جو بامین سے مشہور تھے نام لے کر بلایا جاتا تھا، پھر جب یہ لوگ اور دیگر خاص لوگ داخل ہوجاتے تھے تو عام لوگوں کو اجازت ملتی تھی۔ یحیی کہتے ہیں کہ ابن کنانہ ہمیشہ امام مالک کے دائیں جانب بیٹھتے تھے اوران سے جدا نہ ہوتے تھے۔

[ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۱/۲۹۱]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المُنَیِّر (۶۲۰-۶۸۳ھ)

یہ احمد بن محمد بن منصور بن ابی القاسم بن مختار، ابو العباس، الاسکندری المالکی ہیں، ابن المنیر سے مشہور ہیں، کئی علوم پر ان کو دسترس حاصل تھی، مثلاً فقہ، اصول، تفسیر، ادب اور بلاغت وغیرہ۔ اسکندریہ کے قاضی بنائے گئے۔ ابن فرحون کہتے ہیں کہ ذکر کیا گیا ہے کہ شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے تھے کہ دیار مصر اپنے دو اطراف کی دو شخصیتوں پر ناز اں ہیں، ابن دقیق العید پر اور اسکندریہ میں ابن المنیر پر، انہوں نے اپنے والد اور ابو بکر عبدالوہاب بن رواح بن اسلم سے سماعت کی، اور ایک جماعت سے فقہ حاصل کی بالخصوص جمال الدین ابوعمرو بن الحاجب سے۔

بعض تصانیف: ''البحر المحیط''، ''الإنصاف من صاحب الکشاف'' اس میں انہوں نے تفسیر زمخشری پر تعلیق کی ہے، اور معتزلہ کے شبہات کا ازالہ کیا ہے۔

[الدیباج المذہب ۱/۷۱؛ شذرات الذہب ۵/۳۸۱؛ معجم المؤلفین ۲/۱۶۱]

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابو ابراہیم (۲۵۷-۳۵۲ھ)
یہ اسحاق بن ابراہیم بن مسرہ، ابو ابراہیم، التجیبی ہیں، فقیہ ہیں، انہوں نے وہب بن عیسیٰ، ابن ابی تمام اور ابن لبابہ سے علم حاصل کیا، اور ایک جماعت نے ان سے حدیث کی سماعت کی۔ ابن فرحون کہتے ہیں کہ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کی فقہ کے حافظ تھے۔
بعض تصانیف: "كتاب النصائح" اور "معالم الطهارة والصلاة"۔
[الدیباج المذہب ص ۹۶]

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحاتم القزوینی (؟-۴۱۴ھ)
یہ محمد بن الحسن بن محمد بن یوسف بن الحسن، ابوحاتم، القزوینی، الطبری الانصاری الشافعی ہیں۔ فقیہ اور اصولی ہیں، بغداد میں شیخ ابوحامد الاسفرائینی، ابن اللبان اور ابوبکر بن الباقلانی سے فقہ پڑھی، اور ان سے شیخ ابواسحاق نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "كتاب الحيل" فقہ میں، اور "تجريد التجريد"۔
[طبقات الشافعیہ ۴/۱۲؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۰۷؛ معجم المؤلفین ۹/۱۵۸]

ابوحمید الساعدی:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الأشعث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوزرعہ بن العراقی: یہ احمد بن عبدالرحیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالعشراء الدارمی (؟-؟)

کہا گیا ہے کہ ان کا نام یسار بن بکر بن مسعود بن خولی بن حرملہ، ابوالعشراء، الدارمی التمیمی ہے۔ یہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، اوران سے حماد بن سلمہ نے علم حاصل کیا۔ ابوموسیٰ المدینی نے ذکر کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ان کی پندرہ مرویات ملتی ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے ان کی بہت سی حدیثوں سے واقفیت ہے، مگر سب کی سندیں اندھیرے میں ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ یہ مجہول ہیں۔ بخاری کہتے ہیں کہ ان کا نام، حدیث اور والد سے سماع سب محل نظر ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۱۶۷]

ابوالقاسم القشیری: دیکھئے: القشیری۔

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابوالليث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومحذورہ (؟-۵۸ھ اور ایک قول ۶۰ھ)

یہ سمرہ بن معیر بن ربیعہ، اور کہا گیا ہے کہ اوس بن معیر، ابومحذورہ، القرشی الجمحی المکی مؤذن صحابیؓ ہیں، نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبدالملک اور پوتے عبدالعزیز بن عبدالملک اور عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ وغیرہم روایت کرتے ہیں۔

فتح مکہ کے دن نبی کریم ﷺ نے ان کو مکہ کا مؤذن مقرر فرمایا تھا۔

[الإصابہ ۴/ ۱۷۶؛ الاستیعاب ۴/ ۱۷۵؛ تہذیب التہذیب ۱۲/ ۲۲۲]

ابومنصور الماتریدی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابونضرہ (؟-۱۰۸ اور بقول بعض ۱۰۹ھ)

یہ منذر بن مالک، اور کہا گیا ہے: ابن عبدالرحمٰن بن قطعہ، ابونضرہ، العبدی ہیں، حضرت علی بن ابی طالب، ابوموسیٰ اشعری، ابوذرغفاری، ابوہریرہ، ابن عباس، ابن عمر، عمران بن حصین اور سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے سلیمان تیمی، عبدالعزیز بن صہیب، اور یحییٰ بن ابی کثیر وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ ابن معین اور ابن سعد کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۰۲]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الازہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسامہ بن شریک (؟-؟)

یہ اسامہ بن شریک الذبیانی الثعلبی ہیں بقبیلہ بنوثعلبہ بن یربوع سے تعلق رکھتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ ان کا تعلق بنی ثعلبہ بن بکر سے ہے، یہ صحابی ہیں، ان کی احادیث کو اصحاب سنن، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے روایت کیا ہے، انہی کی ایک حدیث یہ ہے: "عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا الهرم" (اللہ کے بندو! دوا کرو، اس لئے کہ اللہ نے کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی جس کی کوئی دوا نہ ہو سوائے بڑھاپے کے)۔

[الإصابہ ۱/ ۳۱؛ الاستیعاب ۱/ ۸۷؛ أسد الغابہ ۱/ ۸۱؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۲۱۰]

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماعیل بن حماد (؟-۲۱۲ھ)

یہ قاضی اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ (الامام) کوفی، قاضی ہیں، حنفی فقیہ ہیں، ان کو بغداد کے مشرقی حصہ نیز بصرہ اور رقہ کا قاضی بنایا گیا، اپنے والد حماد اور الحسن بن زیاد سے فقہ پڑھی، اور حدیث اپنے والد اور مالک بن مغول اور ابن ابی ذئب سے سنی، اور ان سے

عمر بن ابراہیم السہمی، سہل بن عثمان العسکری اور عبد المؤمن بن علی الرازی وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "الجامع" فقہ میں ان کے جد امجد کے مذہب پر ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۴۸؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۲۹۰؛ تاریخ بغداد ۶/ ۲۴۳؛ الأعلام ۱/ ۳۰۹]

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

الاصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اُم الدرداء: یہ خیرہ بنت ابی حدرد الاسلمی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

اُم سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبد الملک بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الأنفاسی: دیکھئے: یوسف بن عمر الانفاسی۔

الاوزاعی: یہ عبد الرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

الإیجی: دیکھئے: عضد الدین الإیجی۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن سمرہ (؟ - ۷۴ھ)

یہ جابر بن سمرہؓ بن جنادہ بن جندب، ابوعبداللہ، السوائی صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عمر، حضرت علی، اپنے والد ماجد اور اپنے ماموں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے سماک بن حرب، جعفر بن ابی ثور، اور ابوعون ثقفی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بخاری ومسلم میں ان کی ایک سو چھیالیس (۱۴۶) مرویات موجود ہیں۔

[الاصابہ ۱/ ۲۱۲؛ اسد الغابہ ۱/ ۳۰۴؛ تہذیب التہذیب ۲/ ۳۹؛ الأعلام ۲/ ۹۲]

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم ابوالفضل: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم بن حزن (؟-؟)
یہ حکم بن حزن بن کلفہ بن حنظلہ بن مالک الکلفی ہیں، (کاف کے پیش اور لام کے زبر کے ساتھ اور آخر میں فاء ہے) یہ نسبت کلفہ کی طرف ہے جو قبیلہ تمیم کی ایک شاخ ہے، صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ کے پاس وفد کے ساتھ آئے تھے، ان کی حدیثوں کو ابو داؤد اور ابو یعلی وغیرہ نے شعیب بن زریق الطائفی کے طریق سے روایت کیا ہے۔
[الاصابہ ۱/ ۳۴۳؛ أسد الغابہ ۱/ ۵۱۱؛ الاستیعاب ۱/ ۳۶۱؛ تہذیب التہذیب ۲/ ۴۲۵؛ اللباب ۳/ ۱۰۶]

حمزۃ الناشری (۸۳۳-۹۲۶ھ)
یہ حمزہ بن عبد اللہ بن محمد بن علی بن ابی بکر، تقی الدین، ناشری زبیدی یمنی شافعی ہیں، فقیہ، ادیب اور مورخ ہیں، اور انہیں کئی علوم پر دسترس حاصل تھی، فقہ اور حدیث قاضی القضاۃ طیب بن احمد الناشری اور اپنے والد قاضی القضاۃ عبد اللہ وغیرہ سے حاصل کی۔
ابن حجر عسقلانی، زکریا انصاری، سیوطی اور ابن ابی شریف وغیرہ نے ان کو اجازت دی۔
بعض تصانیف: "مسالک التحبیر من مسائل التکبیر"، "مختصرۃ التحبیر في التکبیر"، "انتھاز الفرص في الصید والقنص"، "مجموعۃ حمزۃ" یہ علماء یمن کے فتاوی کا مجموعہ ہے۔
[شذرات الذہب ۸/ ۱۴۲؛ البدر الطالع ۱/ ۲۳۸؛ الأعلام ۲/ ۳۰۹؛ معجم المؤلفین ۴/ ۷۹]

حمید بن عبد الرحمن الحمیری:
ان کے حالات ج۱۰ ص ۳۶۶ میں گذر چکے۔

الحناطی (۴۰۰ھ کے بعد وفات پائی)
یہ حسین بن محمد بن عبد اللہ ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ ابن الحسن، ابو عبد اللہ، الحناطی الطبری الشافعی ہیں، فقیہ اور محدث ہیں، بغداد آکر عبد اللہ بن عدی، ابو بکر الاسماعیلی وغیرہ سے حدیث پڑھی، اور ان سے ابو منصور محمد بن احمد بن شعیب الرویانی اور قاضی ابو الطیب وغیرہ نے روایت کی ہے۔
بعض تصانیف: "الکفایۃ في الفروق" اور "الفتاوی"۔
[طبقات الشافعیہ ۳/ ۱۶۰؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲/ ۵۴۲؛ معجم المؤلفین ۴/ ۴۸]

خ

خالد بن الولید:
ان کے حالات ج۶ ص ۳۸۵ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:
ان کے حالات ج ا ص ۷۰ ۴ میں گذر چکے۔

خواہر زادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۵۷ ۴ میں گذر چکے۔

د

الدارقطنی: یہ علی بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۶۷ ۴ میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۶۳ ۴ میں گذر چکے۔

الدینوری (؟-۵۳۲ھ)
یہ احمد بن محمد بن احمد، ابوبکر، الدینوری، حنبلی، فقیہ ہیں، انہوں نے فقہ ابوالخطاب سے پڑھی اور اس میں مہارت حاصل کی، اور ان سے ابوالفتح بن المنی، الوزیر بن ہبیرہ اور ابن الجوزی وغیرہ نے استفادہ کیا۔
بعض تصانیف: "كتاب التحقيق في مسائل التعليق"۔
[شذرات الذہب ۴/ ۹۸، ۹۹؛ معجم المؤلفین ۲/ ۶۸]

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۶۴ ۴ میں گذر چکے۔

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۸۶ ۴ میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:
ان کے حالات ج ۳ ص ۷۷ ۴ میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبد الکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۶۴ ۴ میں گذر چکے۔

الربیع: یہ الربیع بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۶۲ ۴ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

الزرکشی (؟-۷۷۲ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن محمد، شمس الدین، ابوعبداللہ، الزرکشی المصری الحنبلی ہیں، فقیہ ہیں، مذہب میں امامت کا درجہ ان کو حاصل ہے، انہوں نے فقہ قاضی القضاۃ موفق الدین عبداللہ الحجاوی سے پڑھی۔

بعض تصانیف: "شرح الخرقی" اس سے قبل ایسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اس میں ان کی گفتگو سے فقہ نفس، اور اصحاب فن کے کلام میں تصرف پر روشنی پڑتی ہے، "شرح قطعة من الوجیز" اور "شرح قطعة من المحرر"۔

[شذرات الذہب ۶/ ۲۲۴؛ معجم المؤلفین ۱۰/ ۲۳۹]

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن خالد الجہنی (؟-۷۸ھ)

یہ زید بن خالد، ابوعبدالرحمن، اور بقول بعض ابوطلحہ، الجہنی المدنی ہیں، صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عثمان، ابوطلحہ، اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے دو صاحبزادے خالد اور ابوحرب، نیز عبدالرحمن بن ابی عمرہ، عبید اللہ الخولانی، عطاء بن ابی رباح اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے دن قبیلہ جہینہ کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا۔

[الإصابہ ۱/ ۵۶۵؛ الاستیعاب ۲/ ۱۳۲؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۴۱۰؛ الأعلام ۳/ ۹۷]

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السخاوی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن معاذ (؟-۵ھ)

یہ سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القیس، ابوعمر، الاوسی الانصاری ہیں، بہادر صحابہ میں سے ہیں، مدنی ہیں، قبیلۂ اوس کے سردار تھے، اور بدر کے دن اوس کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا، جنگ احد میں شریک ہوئے اور ثابت قدم رہے، طویل القامت اور انتہائی زیرک اور مدبر تھے، غزوۂ خندق میں ایک تیر سے زخمی ہوئے اور اسی زخم کی وجہ سے ان کی وفات ہوئی، نبی کریم ﷺ کو ان کی وفات کا بہت صدمہ ہوا۔ حدیث میں ہے: "اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ" (عرش رحمٰن سعد بن معاذ کی وفات پر ہل گیا)۔

[الاصابہ ۳۸/۲؛ اُسد الغابہ ۲۲۱/۲؛ تہذیب التہذیب ۴۸۱/۳؛ الاعلام ۳۹/۳]

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

سہل بن حنیف (؟-۳۸ھ)

یہ سہل بن حنیف بن واہب بن العکیم بن ثعلبہ، ابوسعد، انصاری اوسی، صحابی ہیں، سابقین صحابہ میں سے ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے دو صاحبزادے ابوامامہ اسعد اور عبداللہ، نیز ابو وائل، عبید اللہ بن عبداللہ اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بدر میں شریک ہوئے اور احد میں ثابت قدم رہے، تمام ہی غزوات میں شریک رہے، نبی کریم ﷺ نے ان کے اور حضرت علی بن ابی طالب کے درمیان مواخات کا رشتہ قائم فرمایا تھا، حضرت علی نے واقعۂ جمل کے بعد ان کو بصرہ کا حاکم مقرر فرمایا، پھر یہ جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ساتھ رہے۔

[الاصابہ ۲/۸۷؛ اُسد الغابہ ۲/۳۱۸؛ تہذیب التہذیب ۴/۲۵۱؛ الأعلام ۳/۲۰۹]

سوار بن عبداللہ (؟-۲۴۵ھ)

یہ سوار بن عبداللہ بن سوار بن عبداللہ بن عنزہ، ابوعبداللہ، تمیمی، عنزی بصری، قاضی ہیں، فقیہ اور محدث ہیں، رصافہ کے منصب قضاپر فائز ہوئے، انہوں نے اپنے والد، نیز عبدالوارث بن سعید، معتمر بن سلیمان اور خالد بن الحارث وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، عبداللہ بن احمد بن حنبل، ابوزرعہ دمشقی، اور ابوبکر المروزی وغیرہ نے روایت کی۔ نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۲۶۸؛ تاریخ بغداد ۹/۲۱۰؛ الأعلام ۳/۲۱۳]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

شارح المنیہ: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ السرخسی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

ص

صاحب الابانہ: دیکھئے: الفورانی، عبدالرحمٰن بن محمد۔

صاحب الاقناع: یہ موسیٰ بن احمد الحجاوی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب البیان: دیکھئے: یحییٰ العمرانی۔

صاحب التتمہ: یہ عبدالرحمٰن بن مامون المتولی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

صاحب تحفۃ المحتاج: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

صاحب تحفۃ المودود: دیکھئے: ابن قیم الجوزیہ۔

صاحب تنقیح الفتاوی الحامدیہ: یہ محمد امین بن عابدین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

صاحب الجوہرہ: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب الذخیرہ: یہ محمود بن احمد ہیں:
دیکھئے: المرغینانی۔

صاحب شرح الفرائض العثمانی: دیکھئے: ابراہیم السرائی۔

صاحب شرح منتہی الارادات: یہ محمد بن احمد البہوتی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

صاحب عون المعبود: دیکھئے: العظیم آبادی محمد اشرف۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

صاحب الفروق: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب المحیط:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

صاحب مسلم الثبوت: دیکھئے: محب اللہ بن عبدالشکور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب مغنی المحتاج: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

صاحب المواقف: دیکھئے: عضدالدین عبدالرحمٰن الایجی۔

صاحب مواہب الجلیل: یہ محمد بن محمد الحطاب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکی۔

الصیدلانی (؟-۴۲۷ھ)
یہ محمد بن داؤد بن محمد، ابوبکر، المروزی شافعی ہیں، صیدلانی سے معروف ہیں، عطر کی تجارت کی طرف نسبت ہے، اور اپنے والد کی طرف منسوب ہوکر داؤدی سے بھی جانے جاتے ہیں، فقیہ اور محدث ہیں، ان کی کئی تصنیفات ہیں۔
[طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ رص ۵۲؛ معجم المؤلفین ۲۹۱/۹]

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالحمید بن محمد بن الصائغ: دیکھئے: ابن الصائغ۔

عبدالرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبدالعزیز بن ابی سلمہ (؟ - ۱۶۴ھ)
یہ عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ، ابو عبداللہ، التیمی المدنی ہیں، لقب الماجشون ہے، فقیہ اور حدیث کے ثقہ حفاظ میں سے ہیں، انہوں نے اپنے والد، اپنے چچا یعقوب، نیز محمد بن المنکدر، زہری، اسحاق بن ابی طلحہ اور صالح بن کیسان وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبدالملک بن الماجشون، نیز زہیر بن معاویہ، لیث بن سعد اور ابوداؤد الطیالسی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابو زرعہ، ابو حاتم، ابوداؤد اور نسائی کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔ ان کی کئی تصنیفات ہیں اور ان کا شمار فقہاء مدینہ میں ہوتا ہے۔
[تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۶؛ تہذیب التہذیب ۶/۳۴۳؛ الأعلام ۴/۱۴۵؛ معجم المؤلفین ۵/۲۵۱]

عبداللہ بن بریدہ (۱۴ - ۱۱۵ھ)
یہ عبداللہ بن بریدہ بن الحصیب، ابو سہل، اسلمی، مروزی ہیں، قاضی ہیں، رجال حدیث میں سے ہیں، یہ اصل میں کوفہ کے ہیں لیکن بصرہ میں سکونت اختیار کر لی، مرو کے قاضی رہے، اپنے والد نیز ابن عباس، ابن عمر، عبداللہ بن عمرو، عبداللہ بن مغفل، اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے بشیر بن مہاجر، سہل بن بشیر اور حسین بن واقد المروزی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابن معین، عجلی اور ابو حاتم کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔
[تہذیب التہذیب ۵/۱۵۷؛ ابن عساکر ۷/۳۰۶؛ الأعلام ۴/۲۰۰]

عبداللہ بن زید الانصاری:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن الحسن العنبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عضدالدین لا یجی (۷۰۸ - ۷۵۶ھ)
یہ عبدالرحمٰن بن احمد بن عبدالغفار بن احمد عضدالدین الا یجی الشیرازی الشافعی ہیں، فارس میں دارابجرد کے شہر "ایج" کی طرف منسوب ہیں، علوم عقلیہ، معانی، فقہ اور علم کلام پر انہیں دسترس حاصل تھی، مشرق کے قاضی القضاۃ رہے۔
بعض تصانیف: "المواقف" علم کلام میں، "شرح مختصر ابن الحاجب" اصول فقہ میں، "الفوائد الغیاثیۃ" اور "جواهر الکلام"۔
[شذرات الذہب ۶/۱۷۴؛ الدرر الکامنہ ۲/۳۲۲؛ البدر الطالع ۱/۳۲۶؛ الأعلام ۴/۶۶؛ اللباب ۱/۹۶]

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

العظیم آبادی (؟ - ۱۳۲۳ھ سے قبل زندہ تھے)

یہ محمد اشرف بن امیر بن علی بن حیدر، ابو عبدالرحمن، شرف الحق صدیقی عظیم آبادی ہیں، محدث ہیں۔

بعض تصانیف: "عون المعبود علی سنن أبی داؤد"۔

[فہرس التیموریہ ۱/۵۲۳؛ معجم المؤلفین ۹/۶۳؛ معجم المطبوعات/۱۳۴۴]

عکرمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمیرۃ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک (؟ - ۷۳ھ)

یہ عوف بن مالک بن ابی عوف، ابو عبدالرحمن، الاشجعی الغطفانی صحابی ہیں، ممتاز بہادروں میں سے ہیں، سب سے پہلے غزوۂ خیبر میں شرکت کی، فتح مکہ کے دن ان کے ساتھ قبیلۂ اشجع کا جھنڈا تھا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ اور حضرت عبداللہ بن سلام سے روایت کی ہے، اور ان سے ابو مسلم خولانی، ابو ادریس خولانی، جبیر بن نفیر اور عبدالرحمن بن عامر وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ان سے ۶۷ حدیثیں مروی ہیں۔

[الاصابہ ۳/۴۳؛ الاستیعاب ۳/۱۲۲۶؛ الأعلام ۵/۲۷۸]

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفناری (۷۴۰-۸۸۶ھ)

یہ حسن چلپی بن محمد شاہ بن حمزہ، بدرالدین، الرومی الحنفی ہیں، الفناری سے مشہور ہیں، انہیں مختلف علوم وفنون پر دسترس حاصل تھی، "ادرنہ" میں مدرسہ حلبیہ میں مدرس رہے، اسی طرح روم میں مدرسہ

اَزنیق میں بھی تدریسی خدمات انجام دیں، اپنے والد، نیز ملاخسرو، ملافخر الدین اورملاطوسی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح صدر الشريعة"، "حاشية على حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف للزمخشري"، اور"حاشية على شرح الشريف الجرجاني لمواقف الإيجي" ۔

[شذرات الذہب ۷/ ۳۴۲؛ الضوء اللامع ۳/ ۱۲۷؛ الفوائد البہیہ / ۶۴؛ معجم المؤلفین ۴/ ۲۱۳]

الفورانی (۳۸۸-۴۶۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن احمد بن فوران، ابو القاسم، الفورانی المروزی ہیں، فقیہ اور اصولی ہیں، مرو میں شافعیہ کی صف اول کے علماء میں سے تھے۔ انہوں نے ابوبکر القفال، ابوبکر المسعودی اور علی بن عبداللہ الطیسفونی سے علم حاصل کیا، اور ان سے بغوی صاحب التہذیب، عبدالمنعم بن ابی القاسم القشیری، زاہر بن طاہر اور عبدالرحمٰن بن عمر المروزی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "الإبانة" مذہب شافعی میں، "تتمة الإبانة" اور "العمدة"۔

[لسان المیزان ۳/ ۴۳۳؛ طبقات السبکی ۳/ ۲۲۵؛ الأعلام ۴/ ۱۰۲]

ق

القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضیخان:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القشیری (۳۷۶-۴۶۵ھ)

یہ عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک بن طلحہ، ابو القاسم، النیساپوری القشیری الشافعی ہیں، قبیلہ بنی قشیر بن کعب سے تعلق ہے، ان کا لقب زین الاسلام ہے، اپنے عہد کے شیخ خراسان تھے، فقیہ، اصولی، محدث، حافظ، مفسر، متکلم، اور نظم ونثر دونوں کے ادیب تھے۔ انہوں نے احمد بن محمد بن عمر الخفاف، عبدالملک بن الحسن الاسفرائینی، اور ابوعبدالرحمٰن السلمی وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اوران سے ان کے صاحبزادے عبدالمنعم، پوتے ابو الاسعد ہبۃ الرحمٰن، نیز عبدالجبار الخواری وغیرہ نے سماعت کی، انہوں نے فقہ ابوبکر محمد بن بکر الطوسی سے حاصل کی۔

بعض تصانیف: "التيسير في التفسير"، اسی کو "التفسیر الکبیر" بھی کہاجاتا ہے، "الرسالة القشيرية" اور "لطائف الإشارات" ۔

[طبقات السبکی ۳/ ۲۴۳؛ تاریخ بغداد ۱۱/ ۸۳؛ الأعلام ۴/ ۱۸۰؛ معجم المؤلفین ۶/ ۶]

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:

ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

قیس بن الحارث (؟-؟)

یہ قیس بن الحارث ہیں، اور ان کو ابن حارثہ الکندی بھی کہا جاتا ہے، تابعی ہیں۔ انہوں نے حضرت ابوالدرداء، عبادۃ بن الصامت، ابوسعید الخدری اور ابوعبداللہ الصنابحی رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اوران سے اسماعیل بن عبید اللہ بن ابی المہاجر، عبداللہ بن عامر الیحصبی، عمر بن عبدالعزیز اور یحییٰ بن یحییٰ الغسانی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عجلی کہتے ہیں: یہ شامی تابعی اور ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۳۸۶؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/ ۶۰]

قیس بن عباد (؟-تقریباً ۸۵ھ)

یہ قیس بن عباد، ابوعبداللہ، القیسی الضبعی، البصری ہیں (ضبعی کی نسبت ضبیعہ بن قیس بن ثعلبہ کی طرف ہے)۔ انہوں نے حضرت عمر، حضرت علی اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے، اوران سے ان کے صاحبزادے عبداللہ، نیز ابن سیرین اور ابونضرۃ العبدی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن سعد کہتے ہیں کہ ثقہ اور قلیل الحدیث ہیں۔ عجلی نے ان کا ذکر تابعین میں کیا ہے اور کہا ہے کہ اکابر صالحین میں ہیں۔ نسائی وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ ابن قانع نے ان کا ذکر "معجم الصحابہ" میں کیا ہے، اوران کی ایک حدیث مرسل بھی ذکر کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۰۰؛ الإصابہ ۳/ ۲۷۳؛ اللباب ۲/ ۲۶۰؛ الأعلام ۶/ ۵۷]

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

الماجشون: دیکھئے: عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ۔

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجد الدین ابن تیمیہ: یہ عبد السلام بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

المرغینانی (۵۵۱-۶۱۶ھ)

یہ محمود بن احمد بن عبدالعزیز بن عمر، برہان الدین، المرغینانی الحنفی ہیں، اکابر فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، ابن کمال پاشا نے ان کو مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے، انہوں نے اپنے والد ماجد اور اپنے چچا الصدر الشہید عمر سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "ذخيرة الفتاوى"، " تتمة الفتاوى"، "المحيط البرهاني في الفقه النعماني"، "الواقعات"، "شرح الجامع الصغير"، "شرح الزيادات" اور "الطريقة البرهانية"۔

[الفوائد البہیہ رص ۲۰۵؛ الأعلام ۸/ ۳۶؛ معجم المؤلفین ۱۴۷/۱۲]

المستورد بن شداد (؟-۴۵ھ)

یہ مستورد بن شداد بن عمرو القرشی الفہری، صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور اپنے والد سے روایت کی ہے، اور ان سے ابوعبدالرحمٰن الحبلی (یمن کے ایک قبیلہ کی طرف منسوب ہیں)، قیس بن ابی حازم، وقاص بن ربیعہ اور عبدالکریم بن الحارث وغیرہ نے روایت کی ہے۔ مصر کی فتح میں شریک رہے۔ ان کی سات حدیثیں ہیں جن میں سے دو صحیح مسلم میں آئی ہیں۔

[الإصابہ ۳/ ۴۰۷؛ أسد الغابہ ۴/ ۳۷۸؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۰۶؛ الأعلام ۸/ ۱۰۷]

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المناوی (۹۵۲-۱۰۳۱ھ)

یہ محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفین بن علی بن زین العابدین، زین الدین، الحدادی المناوی القاہری الشافعی ہیں، انہیں کئی علوم پر دسترس حاصل تھی، انہوں نے نورعلی بن غانم المقدسی، شیخ حمدان الفقیہ اور محمد البکری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے سلیمان البابلی، شیخ علی الأجہوری اور سید ابراہیم الطاشکندی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "التيسير في شرح الجامع الصغير"، "فيض القدير"، "تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف"، "شرح التحرير" فقہ شافعی کے جزئیات ومسائل میں، اور "الاتحافات السنية بالأحاديث القدسية"۔

[خلاصۃ الأثر ۲/ ۴۱۲؛ البدر الطالع ۱/ ۳۵۷؛ الأعلام ۷/ ۷۵؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۲۰]

مہنا الانباری: یہ مہنا بن یحییٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

میمون بن مہران:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

ن

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ی

یحیی العمرانی (۴۸۹-۵۵۸ھ)

یہ یحیٰی بن سالم بن اسعد بن یحیی، ابوالخیر، العمرانی الیمانی الشافعی ہیں، فقیہ، اصولی، متکلم اور نحوی ہیں، بلاد یمن میں شیخ الشافعیہ تھے، مختلف لوگوں خصوصاً اپنے ماموں امام ابوالفتوح بن عثمان العمرانی، نیز زید بن عبداللہ الیافعی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''البیان'' شافعیہ کی جزئیات میں، ''غرائب الوسیط''، ''الزوائد''، ''الاحداث''، ''شرح الوسائل''، ''مختصر الاحیاء'' اور ''مناقب الامام الشافعی''۔

[طبقات الشافعیہ ۴/۳۲۴؛ شذرات الذہب ۴/۱۸۵؛ الأعلام ۹/۱۸۰؛ معجم المؤلفین ۱۳/۱۹۶]

یُسَیرۃ الصحابیہ (؟-؟)

یہ یسیرہ ام یاسر ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ یسیرہ بنت یاسر رضی اللہ عنہا ہیں، مہاجر صحابیہ ہیں، اولین مہاجرات میں سے ہیں، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ یہ اسلام لائیں، بیعت کی اور رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث کی روایت کی۔

[الإصابہ ۴/۴۲۹؛ اسد الغابہ ۶/۲۹۶؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۴۵۸؛ الاستیعاب ۴/۱۹۲۴؛ ابن سعد ۸/۳۱۰]

یوسف بن عمر (۶۶۱-۷۶۱ھ)

یہ یوسف بن عمر، ابوالحجاج، الانفاسی مالکی فقیہ ہیں، فاس میں جامع القرویین کے امام تھے۔ انہوں نے عبدالرحمٰن بن عفان الجزولی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے ان کے صاحبزادے ابوالربیع سلیمان نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''تقیید علی رسالة أبي زيد القيرواني''۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۳۳؛ نیل الابتہاج/ ۳۵۲؛ الأعلام ۹/۳۲۱]